汉译世界学术名著丛书

法国文明史

第二卷

〔法〕基佐 著



汉译世界学术名著丛书

法国文明史

自罗马帝国败落起

第二卷

〔法〕基佐 著

沅芷 伊信 译



商务印书馆

1999年·北京

汉译世界学术名著丛书
法 国 文 明 史
自罗马帝国败落起
第 二 卷
〔法〕基佐 著
沅芷 伊信 译

商 务 印 书 馆 出 版
（北京王府井大街36号 邮政编码100710）
新华书店总店北京发行所发行
中国科学院印刷厂印刷
ISBN 7-100-02737-3/K·578

1995年3月第1版 开本850×1168 1/32
1999年5月北京第2次印刷 字数235千
印数 2 200册 印张 11 1/8 插页4
定价：16.40元

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从 1981 年至 1997 年先后分七辑印行了名著三百种。现继续编印第八辑。到 1998 年底出版至 340 种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1998 年 3 月

F. P. G. Guizot

HISTORY OF CIVILIZATION IN FRANCE

From the Fall of the Roman Empire

本书根据 1908 年 George Bell and Sons 出版社英译本译出

第　二　卷

目　　录

第十六讲

从六世纪到八世纪，一切世俗文学都消失了，留下的只有宗教文学——这一点在这个时期的各种学校和著作中非常明显——1. 关于六至八世纪高卢的各种学校——大教堂学校——乡村学校——修道院学校——它们在那里讲授什么课程——2. 关于当时的一些著作——文学的一般性质——它已不再是纯理论的，它还特别追求科学和知识的享受；它已成为务实的；知识、辩才、著作已被作为行动的手段——这个特点在思想上的影响形成这个时期的智力状态——它几乎不产生任何著作，它没有严格说来的文学；但各种思想仍然是活跃的——它的文学存在于布道辞和传说中——主教和传教士——第一，关于阿尔勒主教圣·塞泽尔——关于他的布道——第二，关于传教士和卢绥尔修道院院长圣·高隆班——这个时期宗教辩才的性质

先生们，在研究四、五世纪高卢状况[①] 时，我们看到有两种文学，一种是宗教文学，另一种是世俗文学。在人和事两方面都有显著的不同；世俗人士和宗教界人士都在进行研究、思考和著述，但前者研究、思考和著述的是俗人的问题，后者则是宗教上的问题。宗教文学越来越占主导地位，但尚未一统天下，世俗文学仍然存

① 第一卷，第四讲，第91页至139页。

在。

从六世纪到八世纪,已不再有任何世俗文学;宗教文学已独占天下;只有教士在那里研究和著述;但他们研究和著述的,除了少数例外,都只是宗教问题。这个时期总的特点是智力在宗教方面的集中发展。这一事实是非常明显的,不管我们注意的是仍然存在的那些学校的状况,还是流传到我们手中的那些著作。

你们可以回想一下,四世纪和五世纪都不缺少由世俗势力设置并讲授世俗科学的世俗学校和世俗教授。我提到过的所有高卢的大的学校都属于这一类。我还向你们指出过,那时那边还没有教士学校,而宗教教义,虽然日益深入人心,尚无法定的正式的机构进行正规的教学。到六世纪末,一切事物都变了样。那时世俗学校已不复存在,存在的只有教士学校。特里尔、普瓦捷、维也纳、波尔多等等的大的市立学校都消失了;代替它们而兴起的是叫做大教堂学校或主教区学校的那些学校,因为每个主教辖区都有它自己的学校。大教堂学校也并非总是单独存在的;我们在某些主教辖区里,看到有另一些学校,它们的性质和来源我们尚未确知,大概是某些在变形过程中使自己永存下来的古老的世俗学校的残余。例如,在兰斯这个主教区内,在离教区中心相当远的地方就有一所声望很高的穆宗学校,虽然兰斯已有一所大教堂学校。大约在这同一时期,教士们也开始在地方上创立另一些旨在培养青年牧师的教士学校。529年,韦松宗教会议强烈建议推广乡村学校;可实际上它们发展得很不均衡,有些主教区里创立了许许多多,而另一些主教区里却几乎一所都没有。最后,在各大修道院里还有一些学校;其智力的训练分为两类;某些最著名的修道士既对当地

的全体教徒也对正在修道院里培养的年轻人进行直接的教导。此外，在许多修道院里还有这样一种习惯，即修道士们在听了必须要听的讲课之后，还得就讲课中的主要问题进行讨论；这种讨论已成为智力发展和教学的一种有力手段。

从六世纪到八世纪中叶，各主教区区立学校中最兴旺的是设在下列各地的那些学校：

1. 普瓦捷。在主教区的各修道院中有许多学校，在普瓦捷本地的，在利居日的，在昂西翁的等。

2. 巴黎。

3. 勒芒。

4. 布尔日。

5. 克莱蒙。该市另有一所学校，人们在那里讲授狄奥多西法典；这种值得注意的情况，我在其他地方没有看到过。

6. 维也纳。

7. 索恩河畔沙隆。

8. 阿尔勒。

9. 加普。

这同一时期最兴旺的修道院学校是设在下列各地的学校：

1. 弗朗什－孔泰的卢绥尔。

2. 诺曼底的丰特奈尔或圣范德里尔；该校约有三百个学生。

3. 诺曼底的西杜。

4. 苏瓦松的圣梅达尔。

5. 勒朗。

要扩充这张名单是很容易的；但修道院学校都遭受过兴衰的

变迁;它们在某一个著名修道院长主持下兴旺起来,而在他的继承者手里衰落下去。

甚至在一些女修道院里,对学习也是很重视的。圣塞泽尔在阿尔勒创办的那所女修道院里,六世纪初容有二百个女修道士,其中绝大部分从事于抄书工作,有时抄宗教方面的书,有时甚至也抄古人的著作。

世俗学校之变成教士学校已完全实现。现在让我们看看在这些学校里讲授的是什么课程。我们往往会在它们那里看到过去在世俗学校里讲授的那些学科的名称,如修辞学、论理学、语法学、几何学、星占学等;但这些学科除了与神学有关的以外,显然都已不再讲授了。这是教学的基本原则:一切都变成圣经的注释,历史注释、哲学注释、寓言注释、道德注释。它们只希望把学生培养成牧师;一切学习,不论其本质如何,都被导向这个结果。

有时候他们甚至走得更远:他们反对世俗科学本身,不管他们把这些科学作了什么用途。六世纪末,维也纳主教圣迪齐厄尔在他的大教堂学校里讲授语法学。伟大的圣格列高利为此尖锐地责备他。他写信给他说:“一张专供赞美上帝用的嘴竟为赞美朱庇特而开,这是不适当的。”我不确切知道对上帝的赞美或对朱庇特的赞美与语法学有什么关系;但显而易见的是,把世俗的研究贬低了,虽然它是由教士们进行的。

这种事在书面文献方面也可以看得见,而且更加清楚。不再有哲学的深思,不再有精湛的法理学,不再有文学批评;除了某些年代记、某些在我以后会讲到的场合写的诗篇之外,我们所有属于这个时代的就只有一些宗教著作,除此之外就什么也没有了。智

力活动只能在这种形式下出现,只能在这方面表现自己。

出现了一种更为重要的但不大察觉得到的革命:不但文学变成了完完全全的宗教的文学,而且这种宗教性质的东西已不再是文学;已不再有任何严格意义上的文学。在希腊、罗马和罗马帝国覆亡以前的高卢的最美好的时代,人们研究和写作是纯粹为了研究和求知的悦乐,为了使自己和他人获得理智方面的享受。文学对社会、对实际生活的影响仅仅是间接的,它并不是著作者的直接目的;总之,科学和文学基本上是不谋私利的,它们专心致力于探索真理和美好的东西,满足于发现它们、享受它们,而决不妄求得到更多的东西。

而在我们现在所研究的时代,它并非如此。人们不再为了获得知识而学习;他们不再为了写作而写作。写作和研究都具有实际的性质和目的。凡是投身于这方面的人都希望对人们发生直接的作用,调节人们的行动,使那些不信上帝的人改变信仰,使那些信神而并不实践的人有所改进。科学和辩才是行动的手段,统治的手段。已不再有不谋私利的文学,不再有任何真正的文学。哲学的、诗的、文学的、艺术的纯思辨和理论的性质都已经消失;人们所追求的已不再是美的东西;当人们遇到美的东西时,它起的作用已不再是仅供享受;积极的应用、对人的影响以及权威已成为现在一切脑力工作、一切智力发展的目的和伟业。

我认为,这是由于我们对于我们现在研究的时代的这个特点没有给予应有的注意,因此而形成了一种错误的思想。我们看到那里几乎没有任何著作,没有严格意义上的文学,没有截然不同于实际生活的无私利的智力活动。人们由此而作出结论,而你也肯

定已听说过这个话,你也可以到处读到,说这是一个冷漠无情、精神上枯燥无味的时代,一个沉湎于各种物质力量的纷争的时代,在这种时代里,有才智的人是没有发展的,没有权力的。

先生们,事实并非如此!毫无疑义,没有任何东西可以说得上是属于这个时代的,不论是哲学方面,诗歌方面,或是真正的文学方面;但并不能由此而说没有智力活动。显然不是如此的。它只是以不同于其他时代的形式出现罢了,它也决不会导致这样的结果。这是一种完全属于应用方面的和应付环境的活动,它并不致力于未来,也并不企图把文学巨著遗赠给未来,只想迷住或教导人们;现在,现在的需要,现在的命运,以及同时代人的利益和生活,这就是它给自己规定的让这个时期的文学全力以赴的活动范围。它只产生了少数几本书,然而它是丰富的,对人们的头脑有强大的影响的。

因此,原来听人说的并且自己也认为这个时期是枯燥无味和没有任何智力活动的任何一个人,当他知道我们在仔细考察后竟在其中发现有大量的著作时,都会大吃一惊,虽然这些著作的确并不十分重要,而且往往不很著名,但从其数量和其中蕴藏的热情来说,可以证明它是一个罕见的思想和丰产的运动。这些著作是布道稿、教训、劝告、讲经稿和关于宗教问题的讨论。任何政治革命和出版自由都没有产生过更多的小册子。这些小册子中,四分之三,不,大概百分之九十九都已失传:它们注定是在那个关键时刻作出的,几乎全部是当时即席写成的,很少由其作者或读者收集起来,所以大都没有流传下来;但留给我们的数量仍然不少,它们就成为一部真实而丰富的文献。

这个时代的布道稿、讲经稿、教训等可分成四类。一类是圣经的评注和解释。这些关于公共信念的不朽之作引起了人们共同的兴趣，人们在其中到处看到善良的意图、暗示、教训和范例；他们在其中寻找隐蔽的意义、道德的含义、上帝的旨意或隐喻。最崇高的、思想最敏锐的人不断地在那里寻找能砥砺自己的某种东西；人们都贪婪地、热烈地接受了对他们所极为尊重的、对他们的行为和生活有实际利益的书的这种应用。

第二类布道书涉及原始基督教史和那些庆祝其重大事件的节日和庄严仪式，例如耶稣圣诞、耶稣受难、耶稣复活等等。

第三类包括用于诸圣和殉道者的节日的一些布道书；某种宗教的赞美词，有时是纯粹历史的，有时转变为道德的规劝。

最后，第四类是旨在把宗教教义应用于生活实践的那些布道书；也就是关于宗教伦理学的布道书。

我不想长期让你们停留在这种文献上。要真正理解它，要估计人类头脑取得的发展程度，要评价它对人类发生的影响，需要作长时期的研究，这种研究往往是冗长而乏味的，虽然是富有成果的。这些作品数量之多出乎意想之外，光是圣·奥古斯丁的就留下了三百九十四本布道书，另外有许多说教用的小册子，我们掌握的只有一些片断，还有许多则已完全失传。我现在只从这些人中选出两个可能被认为是这个时代活动的最忠实的代表，并将他们的雄辩的某些片断展示在你们面前。

有两类布道者——主教和传教士。主教们在他们几乎常驻的设有大教堂的城市里每周布道几次，有的甚至每天都布道。传教士主要都是一些修道士，他们巡视各地，既在教堂里也在公共场所

和人群集中的地方布道。

我们研究的这个时代的主教中最著名的是阿尔勒主教圣·塞泽尔;传教士中最著名的是卢绥尔修道院院长圣·高隆班。我要尽力告诉你们关于他们生活和布道的大概的情况。

五世纪末的470年,圣·塞泽尔诞生于索恩河畔沙隆的一个早已以其虔敬著称的可敬的家庭里。他幼年时在智力和宗教两方面的倾向引起了沙隆主教圣·西尔韦斯特的注意。这位主教于488年给他举行了削发仪式使他献身于教士生活。他最初出现于勒朗修道院,在那里苦修了好多年,还常常在修道院内部担任说教和教学工作。他的健康因此而受到了损害;后来勒朗修道院的院长送他到阿尔勒去进修,501年他在人民的一致鼓掌欢呼声中成为阿尔勒的主教。

从501年到542年,他担任阿尔勒主教之职达四十一年之久。在这整段时期里,他是南部高卢最著名、最有影响的主教之一。他主持并指导了这个时期的几次最重要的宗教会议,即506年的阿格德会议,524年的阿尔勒会议,527年的卡彭特拉斯会议,529年的奥朗日会议,在所有这些会议中,讨论了关于教义和当时的教规的大问题,特别是半贝拉基教义的问题。看来甚至他的活动对政治也并不外行。他曾两次被逐出他的教区:一次于505年被西哥特国王阿拉里克,另一次于513年被东哥特国王狄奥多里克,因为,他们说,他希望把普罗旺斯、特别是阿尔勒城让给他的诞生地勃艮第的国王。不论这个指控是否有确实的根据,圣·塞泽尔很快就被恢复原职,回到人们热烈地要求把他召回去的他原来的教区。

他在那里的布道有强大的影响力,这是他之所以著名的主要

原因之一。他的讲道稿留传下来的约有一百三十篇,此数远少于他实际撰写的。这些讲道稿可以分为我刚才指出的四类,而且由于足以反映对圣·塞泽尔的尊敬的某种情况,关于教义或宗教伦理学的讲道稿大大多于关于诸圣的具有象征意义的寓言或颂词。现在我就前者中摘取几段来让你们了解这类文献和雄辩。[①]

在一篇题名为《劝告信徒们阅读圣书》的讲道稿中,圣·塞泽尔力劝信徒们不要完全献身于世俗事务,要监视自己的灵魂,要时刻挂念着自己的灵魂。

他说:"亲爱的教友们,要照管自己的灵魂完全像耕种土地一样:我们在田地里拔掉某些东西,才能播种另一些有益的东西,我们对自己的灵魂也应如此……恶的东西应该铲除,有益的东西应该栽培;要拔去骄傲,代之以谦卑;要反对贪婪,培养慈悲心……任何人只有把田地里有害的植物清除掉,才能种上有益的植物;因此,你得先把自己灵魂里恶的荆棘和蓟草拔掉,才能种上善的神圣幼芽。我请求你告诉我,你甚至现在也说,你不能实行上帝的十诫,因为你不能阅读,那末,请告诉我,是谁教你如何修剪葡萄树和什么时候可种上一棵新树的?是你阅读过这方面的书呢,还是你听说过这件事?或是你已向能干的栽培者请教过这件事?既然你如此一心想着你的葡萄树,为什么你不能如此惦记着你的灵魂呢?我的兄弟,我请求你注意,有两种田地,一种是上帝的田地,另一种是人的田地;你有你的田地,上帝有他的田地;你的领地是土地,上

① 圣·塞泽尔的大部分讲道稿插在《圣·奥古斯丁全集》对开本1683年版第五卷末奥古斯丁讲道稿的附录里。

帝的领地就是你的灵魂；那末，只耕种你的领地而忽视上帝的领地对不对呢？如果你看到土地收拾得很好你就很高兴；那末，当你看到你的灵魂无人耕种而荒芜着时，你为什么不哭呢？我们在这个世界上靠着大地的果实只能生活少数的日子；因此，让我们把我们最大的注意力转向我们的灵魂吧……让我们在上帝帮助之下尽力劳动，以冀当他来到他的领地，即我们的灵魂里时，他可以看到田地已经耕种，并收拾得井井有条，让他看到那里长着的是谷子而不是荆棘，是葡萄酒而不是醋，更多的是小麦而不是稗子。"[1]

引用日常生活的比喻，一些熟悉的对句，颇能激起人们的想象力；圣·塞泽尔便大大地利用了它们。他劝告信徒们在教堂里行动规规矩矩，避免一切使人分心的东西，一心一意地祈祷。

他说，"亲爱的教友们，虽然在许多方面，我们在看到你们在拯救的道路上进展时往往感到很高兴，但仍然有些事情我们须得告诫你们，我恳求你们按照你们的习惯，乐意地接受我们的意见。我感到高兴，我要答谢上帝，因为我看到你们忠实地、成群结队到教堂里去听布道；但如果你们希望使你们的成就和我们的悦乐达到完美的程度，那么请你们早些到这里来：你们知道，裁衣师、金匠、铁匠为了提供人体所需要的东西都起得很早；而我们呢，我们往往不能在日出之前来到教堂恳求上帝赦我们的罪吗？……因此，我恳求你们早一些来……而到达之后，就要在上帝帮助之下设法防止任何不相干的思想在我们祈祷时悄悄地溜进我们的脑子里来，因为我担心我们嘴上念的是一回事、心里想的又是另一回事，当我

① 《圣·奥古斯丁全集》，第五卷，第509、510段。

们向上帝讲话时,我们的心都离开正道,飞到了其他各种问题上去……如果你希望向某个有大权的人力陈对你很重要的一件事,而你竟突然在他面前转过脸去并以各种琐事打断你自己要进行的谈话,那还有什么样的侮辱你没有对他犯呢?还有什么样的怒火他不会向你发呢?如果我们跟一个人谈话时竭力小心不想到其他事情上去,唯恐冒犯他,那末,如果我们向上帝祷告时,如果我们为了不幸的罪必须向上帝辩解时,我们竟让我们的思想开小差而掉过头去不看着上帝的脸,我们难道不感到羞愧吗?我的教友们,每个人都把祷告时吸引他思想的事物作为他的上帝,并且似乎把它作为他的上帝来崇拜……这个人祷告时想到的是公共场所,他崇拜的就是公共场所;另一个人祷告时心里看到的是他正在建造或修理的房屋,他崇拜的也就是他心目中看到的那个东西;另一个人心里想到的是他种的葡萄,再另一个人心里想的是他的花园……如果心里想到的是一种坏思想,一种违法思想,那他崇拜的将是什么呀?如果我们祈祷时让我们的思想飞到贪欲上去,飞到愤怒、仇恨、奢侈、奸淫上去,那我们崇拜的将是什么呀?……因此,我恳求你们,我的亲爱的教友们,如果你们希望完全避开这些使你心神烦乱的事物,那末让我们努力在上帝的帮助下做到永远不向它们屈膝投降。"①

甚至在讨论最崇高的问题时,在对他的听众讲述最重要的意见时,圣·塞泽尔布道的语调也总是朴质的、实事求是的,毫无文字上的矫饰,其目的只在于对他的听众的灵魂起作用。他希望激起

① 《圣·奥古斯丁全集》,第五卷,第471—473段。

他们从事慈善工作的热情和不断追求善行的积极的热忱。

他说，“亲爱的教友们，许多人认为，如果他们没有做过恶事，就足以永生！如果任何人偶然用这种虚假的安宁来欺骗自己，那末让他确凿地知道，对一个基督徒来说，仅仅避免做恶事是不够的，如果他没有就他能力所及来完成一些好事的话。因为上帝说过：要远离恶事，但也对我们说对：要做好事。

“如果有人认为，没有做过恶事就足够了，虽然他没有做过好事，那末让他告诉我，他是否希望他的仆人也像他对待他的上帝那样对待他。有没有这样一个人，他希望他的仆人既不做好事也不做恶事？我们大家都要求我们的仆人不仅不做我们禁止他们做的恶事，而且还要求他们完成我们分派给他们的工作。你的仆人如果他竟盗取你的牛，那他的罪比较严重；但如果他疏于看守，他也不能免于罪责。我们不希望我们的仆人那样对待我们，而我们竟那样对待上帝，那是不公正的。……

“那些认为他们不做恶事就足够了的人习惯于说：‘愿上帝看了觉得高兴，我死的时候，人们发现我竟与我离开洗礼圣餐桌时一个样子。’毫无疑义，在上帝最终审判的那一天，人们发现他没有犯过任何错误，这对每个人来说都是好事，但在做好事方面丝毫没有进展，这却是一个严重的缺点。仅仅对一接受洗礼立即离开这个世界的人来说，能做到临终时仍旧像受洗礼时一个样，是够了，因为他没有时间来做好事；但是对有时间活着并已到达能做好事的年龄的人来说，这就不足以使他免于罪责，如果他也希望免于做好事的话。我希望那个渴望临终时仍旧像他受洗时一个样的人能够告诉我，如果他栽植一棵新的葡萄树，他是否希望十年之后，那棵

树仍旧像刚栽植时一个样。如果他嫁接一株橄榄树，而在好多年之后，这树竟像它当初嫁接时一个样，这是否会中他的意？如果他生了一个儿子，让他考虑一下，要是五年之后，这孩子仍像他诞生时一般年龄、一般大小，那末他是否乐意。因此，既然没有一个人会对自己名下的事物所发生的这种事情感到惬意，那末，同样，如果他的葡萄树，他的橄榄树或是他的儿子，竟毫无进步，他一定会感到悲哀；所以，如果他发觉自己作为基督教徒从诞生时起一直没有进步，他也应该感到悲伤。”①

而在别处，在论博爱的一篇布道辞里说：

“你们一定认为，我如此频繁地同你们讨论真正的和十足的博爱，是不无理由的。我这样做是因为我知道没有一种药物对罪行的伤口是如此有益、如此有效的。让我们再加上一句，不管这种药是多么有力量，没有一个人在上帝帮助下会得到它。为了不做其他好事，人们可能找到某种托词；但没有一种可用以不尽博爱的责任的托词。人们可以对我说，‘我不能持斋’；那人可以对我说，‘我不能爱吗？’他们可以说，‘由于我身体弱，我不能忌肉和酒’；但谁能对我说，‘难道我不能爱我的敌人，也不能饶恕那些冒犯过我的人吗？’谁都不可以欺骗自己，我最爱的弟兄，因为没有一个人能够欺骗上帝……有许多东西，我们不能把它们从我们的粮仓或地窖里拉出来，但是如果说，有某种东西我们不能把它从我们的心的宝库里拉出来，那是不光彩的；因为在这里，我们的脚没有费劲地去跑，我们的眼睛没有费劲地去看，我们的耳朵没有费劲地去听，我

① 《圣·奥古斯丁全集》，第五卷，第431、432段。

们的手也没有费劲地去做工作。我们不能提出疲劳作为一种借口；人们并不对我们说：'到东方去寻找博爱；航海到东方去，并从那里带回爱来。'他们命令我们走进去，是叫我们进入我们自己里面去，进入我们的心里去；正是在那里，我们将找到一切东西……。

"但是有一个人说，我无论如何不能爱我的敌人。可上帝在圣经里告诉你说，你能够的，而你却回答说，你不能够。那末，看吧；我们应该相信上帝还是相信你呢？……究竟怎么样？那么多男子汉，那么多妇女，那么多孩子，那么多娇嫩的小姑娘，为了基督的缘故，以一颗坚强的心，忍受了火焰、刀剑和野兽的暴虐；而我们却不能忍耐某些蠢人的侮辱！为了人们的恶行给我们造成的一些小灾祸，为了我们所受的一些损害，我们竟要复仇直到他们死了才罢休！我真不知道，我们还有什么脸，还有什么良心敢于要求和诸圣分享至福，而我们甚至在最微小的事情方面都不能学他们的榜样。"①

这段文字很有力量；它的感情是热烈的，措词是生动的；它简直是雄辩。

这里还有一段甚至更为动人。但我从中引用这段文字的那篇布道文是否出于圣·塞泽尔之手是有疑问的。它包括一些几乎逐字逐句从东方长老特别是优西比乌斯和圣·格列高利那里抄来的仿制品；但这关系不大；它肯定是由当时的一些传教士作的，并把它描述为我刚才引述的那样。它被用于耶稣复活节的布道，以庆祝基督降落地狱和基督的复活。

① 《圣·奥古斯丁全集》，第五卷，第451、452段。

布道者说,"看哪,你们听到过我们的救世主,复仇的上帝,出于他自己的自由意志做的事了吧。当他像一个征服者那样,怒火如焚,可怕地到达冥府各地时,地狱里那些不敬神的人一看到他就吓得发抖,互相探询说:'这个闪耀着雪白光辉的可怕的家伙是什么东西呀?我们地狱从来没有接待过像他那样的东西;人世间也从来没有把像他那样的东西丢进我们洞里来过;这是一个侵入者,并不是一个欠债的人;他要求而不是请求;我们看到的是一个审判官而不是一个恳求者;他是来指挥的,不是来俯首听命的;是来拿走一些东西,而不是来住下的。当这个胜利者袭击我们的大门时,我们的看门人都睡着了吗?如果他以前是一个罪人,那他就不会如此有势力;如果他犯过一些错误,那他就不会使我们这个地狱如此蓬荜生辉。如果他是上帝,那么他为什么而来?如果他是人,那么他怎么敢这样?如果他是上帝,那么他在坟墓里干什么?如果他是人,那么他为什么要释放罪人?他是从哪里来的,如此眩人眼目,如此有权威,如此光辉灿烂,如此可怕?……他竟如此勇猛地逾越了我们的边境,他不但不容忍我们的惩罚,而且还把我们用锁链锁着的其他人也释放了,他到底是谁呀?他是否就是我们君王最近说的、他一死我们就可以得到对整个宇宙的支配权的那个人?但如果这正是他,那我们君王的希望就落空了;凡是他想去征服的地方,他都已被征服并被推倒了。呵,我们的君王……你成就了什么事业,你曾希望做什么事?看他呀,他靠着他的灿烂的光辉,已驱散了你的黑暗;他已推翻你的地牢,打破了你的锁链,释放了你的俘虏,并使他们的悲哀变成快乐。看呀,那些过去经常在我们的折磨下呻吟的人,现在由于得到了拯救而来侮辱我们了,他们

现在不但不再怕我们，而且还威胁我们。直到现在为止，有谁看到过死者变得趾高气扬，俘虏变得欢欣鼓舞？为什么你要把他引导到这里来？他的到来使那些过去陷于绝望的人重新得到快乐。我们已不再听到他们的哭声，也听不到他们的呻吟声了！'……"①

先生们，即使你能在《失乐园》里找到这样的一段文字，你也肯定不会吃惊，因为这篇布道文决不会比米尔顿的《地狱篇》逊色。

可是，这篇布道文不符合圣·塞泽尔讲道时一般的语调（这也是不把它归入塞泽尔著作的一个好的理由）。一般说来，它朴质有余而热情不够；它谈论生活中普通的小事情，谈论灵魂的天生的感觉。布道文里充满着温和而真挚的亲昵感；他不但说一种适合于其听众的、他认为最能对他们起作用的语言；而且他还注意到他所说的话的效力；他希望减少他们也许会有的、可能伤害他们的任何东西——一切苦难；他在某种意义上可以说是着迷于自己的严肃风格。

"当我提出这种想法的时候，我担心有些人会恼怒我们而不恼怒自己；我们的布道文是作为镜子提供给您的。一个主妇，当她在镜子里看自己时，总是改正她在自己身上看到的缺点而决不打破镜子；任何人在一篇布道文里看出了自己的缺点，也应该改正自己的缺点而不生讲道者的气，正像他不生镜子的气那样。那些受伤的人更多地想到的是护理自己的伤口而决不是生药物的气；每个人都不应该生精神药物的气；每个人都应该不但耐心地、而且心平气和地接受别人好心好意地对他说的话。谁都知道，凡是能高高

① 《圣·奥古斯丁全集》，第五卷，第283、284段。

兴兴接受有益的纠正错误的话的人，实际上已经避开了不幸。凡是厌恶自己的错误的人，实际上他已开始有了一种行善的意图，他离恶愈远，就愈接近善。”①

他对听众竟如此关心，以致希望他们能向他提出质疑并与他交谈。

他的传记作者说，“如果人们引他说明任何一个难以理解的问题，那对他真是一件极大的乐事；他自己也常常激发我们提问题，对我们说，‘我知道你们对我们说的并不全都了解；你们为什么不向我们提出质疑，使你们能够全部了解呢？母牛并不老是跑到小牛那里去，往往倒是小牛跑到母牛身边去吃奶的。你们也绝对应该这样做，使你们可以通过质疑找到吸取精神蜜汁的方法。’”②

人们不能不认为这种语言能对广大人民发生巨大的影响；圣·塞泽尔的影响确实是很大的，一切都证明，很少主教能像他那样支配其听众的灵魂的。

现在我要来谈谈另一种布道，这种布道虽然进行得不太经常，也考虑得不太周到，但其影响却也是不小的——我要谈的是传教士的布道。我已提名圣·高隆班作为这一类人的典型。他诞生于540年，不是诞生于高卢，而诞生于爱尔兰的伦斯特省；他完成他的教士的学业后成为北爱尔兰阿尔斯特地区的本乔修道院的一名修道士。他在爱尔兰做了作为一个普通修道士所必须做的事，但这些并不能满足他活动的要求，于是于585年他已四十五岁的时

① 《圣·奥古斯丁全集》，第五卷，第480段。

② Vita S. Caesarii, c. 30; dans les Acta sanct. ord. S. Bened, vol. i, p. 667.

候，带了他修道院里的十二个修道士来到法国，其唯一的目的是来参观并在那里讲道。的确，他从西到东一路上的讲道取得了巨大的成就，到处吸引了一大群的人，并受到大人物的注意。他到达勃艮第后不久，国王贡特朗就恳求他留在那里。他便定居于孚日的山区并在那里创立了一座修道院。不久，在590年，他的门徒和涌入修道院来的人越来越多，使他不得不另找一处更宽广、更便于接纳群众的地方；他便下山来在山麓创办了卢绥尔修道院，该院不久就成为一所非常重要的修道院。圣·高隆班成就的取得并不像圣·塞泽尔那样一帆风顺，它伴随着许多阻力和困扰；他宣传习俗的改革和信仰的热诚时，既不加任何考虑，也不顾环境如何，结果常与君主们、主教们闹翻，他向各方面抛掷圣火而毫不为这场大火灾感到烦恼。因此，他的好意所产生的影响却是不稳定、不均衡的，而且不断地受到干扰的。602年，他为了庆祝复活节的日期而与附近的主教们发生争吵，他不愿向当地习俗作任何让步，他把它们视为仇敌。609年前后，在勃艮第国王狄奥多里克二世的宫廷里，有一股狂暴的浪潮向他袭来，他挟着他平素的那股劲，宁愿放弃他的修道院而不愿作丝毫的让步。弗雷代盖尔曾为我们准确地保留了关于这次争论的报导；我现在将它全部读出来，这位传教士的性格和处境在其中有深刻的描述：

“狄奥多里克在位第四年，圣·高隆班的名声在各城市、在高卢和德国的各省日益增长。他受到大家的欢迎和尊敬，以致国王狄奥多里克也常到卢绥尔去拜访他，谦恭地请求他为他祈祷。因为他常到那边去，这位上帝的仆人便开始指责他，问他为什么沉湎于与姘妇姘居而不愿享受合法婚姻的悦乐，使皇家的族裔出于一个

可敬的王后而不出于一个邪恶的地方。由于国王听从了这位上帝仆人的话,答应戒绝一切不正当的事,那条古蛇[1]便游进了他的祖母布吕娜奥(她是一个耶洗别那样的放荡女人)的灵魂,并用骄傲这根刺来刺激她反对这位上帝的仆人。因为看到狄奥多西听从这位上帝的仆人,她担心如果她的儿子藐视其姘妇而娶来一位王后居于内廷的首位,那她的尊荣就会有所逊色。碰巧有一天高隆班来到当时坐落在布舍勒斯领地[2] 的布吕娜奥的宫院。这位王太后一看见他进院子,就把狄奥多西与其姘妇们生的几个儿子带到他面前。这位圣者看了他们后就问他们想向他要求什么东西。布吕娜奥就对他说,'这些都是国王的儿子,把你的祝福赐给他们吧。'高隆班便对她说,'要知道,他们都永远不能掌握君权,因为他们出于一个罪恶的地方。'她勃然大怒,命令孩子们退下去。这位上帝的仆人便离开太后的宫院,正当他跨出门槛时,人们听到从上空传来一片可怕的喧闹声,但这丝毫没能抑止这可悲的妇人的怒火,她正准备陷害他哩……高隆班看到太后对他这样怒火冲天,便立刻到王宫去,想用他的劝告来消除这种不值得的积怨。当时国王正在埃普西斯的乡间别墅里。日落时,高隆班到了那里;侍臣们报告国王说,这位上帝的仆人来了,但他不愿意进入国王的宅邸。于是,狄奥多里克说,他宁愿规规矩矩地尊重这位上帝的仆人,不愿因为冒犯了一位上帝的仆人而激怒上帝;因此他命令他手下的人按照王家的隆重的礼仪准备好一切,然后到这位上帝的仆

① 古蛇(old serpent),意即魔鬼。——译者

② 在沙隆与欧坦之间。

人那里去。他们按照国王的命令到了那边,送上他们带来的礼物。高隆班看到他们用王家的显赫排场把美酒佳肴抬送上来,就问他们要求什么。他们对他说,'这是国王赠送给您的。'但他一边诅咒着把他们赶回去,一边回答说,'圣经上写着:上帝不受恶人的礼物;上帝的仆人们的嘴唇不能被恶人的食物玷污,他不但禁止他们进入他的住宅,而且还禁止他们进入其他人的住宅。'这几句话一说出口,碗和碟子就都落地粉碎,葡萄酒和啤酒淌得满地,一切佳肴到处散落。有几个仆人被吓坏了,跑去把发生的事告诉国王。国王也大吃一惊,黎明时就和他的祖母一同到这位上帝的仆人那里去;他们请求他饶赦他们的所作所为,并答应将来改正自己的错误。高隆班便心平气和地回到修道院去了。但他们并没有长期遵守自己的诺言,他们重新开始他们的罪恶活动,国王又像往常那样纵情于声色之娱。高隆班一听到这个消息,就写给他一封充满着谴责的话的信,威吓他说,如果他不改正自己的错误,就要开除他的教籍。布吕娜奥又勃然大怒,怂恿国王反对高隆班,力图剥夺他的一切权力;她请求宫廷里的所有大臣和大人物激励国王反对这位上帝的仆人;她还大胆地引诱主教们,使他们对他的宗教有所怀疑,并谴责他强加于他的修道士们头上的那些教规。廷臣们听从了这个卑鄙的王太后的话,怂恿国王反对这位上帝的仆人,并说服他把这位上帝的仆人叫来证明自己的宗教。国王便急忙赶到卢绥尔找到这位上帝的仆人,问他为什么背离其他主教的风俗习惯,为什么修道院的内部不对一切基督教徒开放。高隆班怀着一颗崇高的心,勇气十足地回答国王说,上帝的仆人们的住处向来是不对世俗人士和不懂宗教的外界人士开放的,但他有专门用来接待一切

宾客的地方。国王便对他说:'如果你希望得到我们的恩赐和我们的保护,那末你就得让每个人进入你修道院的各个部分。'这位上帝的仆人回答说,'如果你想违反我们迄今规定的严格的教规,那你要知道,我就要拒绝你的礼物和你的保护;如果你到这里来是为了破坏上帝的仆人们的静修和推翻教规的一切规定,那你要知道,你的帝国就将整个儿坍毁,你和你的整个王族就将灭亡';这一点,后来被事态的发展所证实。原已鲁莽地闯进修道院食堂的国王,一听到这些话,被吓得急忙退出来。受到温和的责备的国王狄奥多里克便对这位上帝的仆人说:'你希望我赐给你殉道者的桂冠;我告诉你,我决不会愚蠢到犯这样重大的罪。回过头来看一下将对你远为有利的事吧,让已经放弃俗人生活方式的人回到他已离开的道路上来。'廷臣们齐声喊道,他们决不能容忍一个不愿和大家交往的人留在那个地方。但高隆班说,他决不走出修道院的范围,除非用武力把他推出去。于是,国王便离开那里,他留下的一个名叫班德尔夫的大臣立刻把上帝的这位圣徒逐出修道院,并把他流放到贝桑松,听候国王的判决。"

这场斗争延续了一段时间;最后,这位传教士不得不离开勃艮第。狄奥多里克把他带到南特,他想在那里搭船回爱尔兰;一件被他的传记作者说得非常神奇的尚未确知的事使他没能渡海前往。他重新走上去东方各国的路,并在狄奥多里克的哥哥狄奥德贝尔特治下的各邦,在瑞士苏黎世湖,后来在康斯坦茨湖,最后在日内瓦湖畔定居下来。新的恼人的事儿又把他逐离此处,他便转移到意大利,并于612年在那里创办了博比奥修道院。615年11月21日他于博比奥修道院逝世,成为他进行其暴风雨般的活动时在他

周围的所有的人所崇敬的对象。

这种活动都在他的滔滔雄辩中表现出来:遗留给后世的作品很少;这种布道讲话比之一个主教的布道词具有更多的即席发挥和偶成的性质。我们现在有的属于圣·高隆班的作品只有他为其修道院制定的一些规章,一些书信,一些诗的片断和十六篇《指示》,这些指示实际上都是在某次传教活动中或是在他的修道院内部作的布道讲话。它们的性质完全不同于圣·塞泽尔的布道。其中,思想和理性都少得多,对人类天性和人生的不同处境没有很好的了解,也没有各种各样的知识,也不太注意根据听众的需要和接受能力来塑造宗教教育的典范。但在另一方面,奔放的想象力,虔敬的令人心荡神怡的话语,对原则的严格应用,对一切空洞或虚伪的折衷办法的宣战,使讲道者的话语具有某种热情的权威,这种权威虽不能经常确切地改善其听众的灵魂,但能控制其听众,至少有时可以左右他们的行为和生活。我只从中引录比人们能在其中找到的更堪注意的一段。这正是那个年代,当时持斋、禁欲、各种苦行在寺院内部正日益盛行,而圣·高隆班也像其他人那样介绍了它们;但他以其诚挚的热忱立刻看出,其中既无神圣的感情也无信心,于是他像他过去抨击世俗娇气的卑劣那样,抨击了寺院的严酷生活的错误。

他说,"切勿认为,我们只要用持斋和节日前夕的守夜来困乏我们的肮脏的肉体就够了,如果我们并不同时也改革我们的生活方式的话……如果灵魂不结果实的话,那禁欲只是不断地在田地上辛勤劳动而毫不产生成果;这只是营造一座金玉其外而败絮其中的塑像。如果内部行将崩溃,那末到老远的国外去征战还有什

么意义呢？一个人尽在自己葡萄园的四周掘呀垦呀而让园内长满荆棘和矮树丛，人们对这样的人会有什么议论呢？……一种仅仅由身体的姿势和活动构成的宗教是空虚的；仅仅肉体受苦是徒然的；如果一个人不能同时也照看自己的灵魂，那末他处处注意自己的外表也是没有用的。真正的虔敬存在于心的谦卑而不存在于躯体的谦卑。如果仆人和主人和平相处，那末仆人们与情欲进行的那些战斗有什么意义呢？……更多地听到人们谈到善行，或是更多地读到这些善行，都是不够的。一个人难道仅仅靠说话就能打扫其污秽的屋子吗？难道无须劳动、无须流汗，一天的工作就能完成吗？……因此，你应使自己坚强起来，不停止战斗；谁也不能取得皇冠，除非他曾勇敢地战斗。”[①]

在《圣·高隆班指示》中，我们没有找到许多像这样纯朴的段落。令人心荡神怡的想象力在那里总是和微妙的思想混合在一起的；基本原则往往仍然是积极而有独到见解的。

先生们，请把六世纪时这种传教的口才与近代，即使其最佳时期如十七世纪时传教士的口才相比。我方才说过，从六到八世纪，文学的性质已不再成为文学；它已成为一种作用，一种力量；人们在写作或讲话中所关心的只是确凿的、直接的结果；他们既不追求科学，也不追求理智方面的悦乐，因此，这个时代，除了布道书或诸如此类的作品之外，几乎没有产生任何东西。这种在一般文学中表现出来的事实，在布道书上也有其烙印。请打开近代的布道书，它们显然有一种特色，即具有更多的文学性而较少实用性；布道者

① 圣·高隆班，指示2。圣经，大长老，第xii卷，第10页。

所追求的,更多的是语言的美与其听众在理智方面的满足,而不是使其听众在灵魂深处受到影响,使其产生实际的效果、真正的改革和信仰上有效的改变。在我刚才说到的布道书中就没有这类东西,没有文学性的东西,也不急切地想把它讲得优美得体,能艺术地把各种形象和各种思想结合起来;布道者直接诉诸事实,他希望起作用:他在同一个圈子中转来转去;他不怕重复,不怕所讲的已为人们所熟知,不怕甚至有些粗俗;他说得很简要,但他每天早晨都要再次开始这样讲。这并不是传教的口才,这是宗教的力量。

这个时期有一种尚未受到人们注意的文学,一种基本上没有偏见的真正的文学,它除了使公众在理智上和精神上得到悦乐之外,几乎没有任何其他目的;我这里指的是圣徒们的生平事迹、传说。它们没有被引入这个时期的文学史,可是它们确是这个时期的真正的文学、唯一的文学,因为它们是能从对其对象的想象中取得悦乐的唯一著作。特洛伊之战以后,希腊各城市几乎都有一些诗人收集英雄人物的传说和历险记,并把它们改编成供公众消遣的读物,一种全国性的消遣读物。在我们研究的这个时期里,圣徒们的事迹,对基督徒来说,起着同样的作用。曾有不少人从事于收集它们,写它们和为教诲人们而详细叙述它们,毫无疑义,特别是为了使基督徒得到理智上的悦乐。这就是这个时期严格说来的文学。在我们的下一讲中,我将把其中某一些连同也在那里遇到的一些世俗文学著作展示给你们看。

第十七讲

沃尔特·司各脱的《老伙计》的序言——罗伯特·帕特森——六世纪初恩布伦主教写的《圣·马塞兰传》的序言——巴黎主教圣·塞朗——这个时期基督徒收集关于圣徒和殉道者生平的传说和重要著作的热忱——关于这部分宗教文学的统计资料——波朗德派的集子——传说之多和受到普遍欢迎的原因——几乎只有它们能满足这个时期的需要——1. 人的道义性的需要——范例:圣·贝冯、圣·万德里吉西勒斯和圣瓦莱里的传记——2. 肉体本性的需要——范例:巴黎的圣·热尔曼、圣·万德里吉西勒斯、圣·拉斯蒂戈勒斯和布尔日的圣·苏尔比西乌斯的传记——3. 想象力的需要——范例:圣·塞纳、圣·奥斯特里吉西勒斯的传记——传说的文学上的优缺点

先生们,沃尔特·司各脱的《清教徒》,原有一篇序言,我不知道法译者为什么把它删去了,我现在从中摘录下列细节:

"散处各地、特别是苏格兰某些地区的大量清教徒殉难者的坟墓,现在对于他们坚定的支持者仍然是尊敬和虔诚礼拜的对象。六十年前,一个住在邓弗里斯郡的名叫罗伯特·珀特森的人,据说是一个受迫害的牺牲者的后裔,放弃自己的家宅和小小的遗产,献身于修缮这些朴素的坟墓使其经常保持良好状态。……他竭力在最隐蔽的地方,在起义的清教徒避难的山间找出这些坟墓来,这些

清教徒往往在那里受到军队的突然袭击,死的时候手里还拿着刀,或者是在战后被射死的。他刮掉墓碑上的藓苔,恢复一半已被擦去的铭文。在这些铭文中,死者的虔诚的朋友们以圣经的文体既表达了等待着他的天国的悦乐,也表达了对谋害者的永缠不舍的诅咒。他每年都要去问候所有这些坟墓,任何恶劣的气候都不能阻止他。他一无所求,也没有必要这样做。他在殉道者或狂热的清教徒的家庭里总能受到热情款待。他不断地作这项艰苦的朝圣远行几达三十年之久。大概至多二十五年前,他被人发现精疲力竭地倒在洛克拜附近的公路上,叹着最后一口气,站在他身边的是他的那只作为劳动伙伴的老白马。现在苏格兰的许多地方,人们仍然记得罗伯特·珀特森,他们不知道他的真实姓名,按照他生平所奉献的事业,称呼他老伙计(昔日死者的忠仆)。"

我从十八世纪退回到六世纪,在恩布伦主教写的《圣·马塞兰传记》的开头读到这段开场白:

"由于基督的恩惠,著名殉道者的战斗和有福的忏悔者的赞词已使这个世界充实壮大到这样一个程度,几乎每一个城市都可以夸称自己作为保护者已从自己的怀里诞生了一些殉道者。因此,实际情况往往是这样,他们越是描述和宣传他们由于其美德而得到的无可估量的报偿,信徒们的感激之忱就越会增高。因此,我到处寻找这些光荣战士的胜利勋章,并以此为乐。我怀着这种观点旅行,到达了恩布伦市。在那里我发现有一个久已长眠于天国仍能表演非凡的奇迹的人……我好奇地问人家,这个圣洁的人从其孩提时起一直过的是怎么样的一种生活,他的故乡在哪里,通过什么样的考验和由于什么美德的奇迹,他被提升到主教这个崇高的

职位;大家都异口同声地对我宣述了我已决定要在这里写下来的情节。那些年岁已经很老,有的已达九十岁甚至一百岁的人,对关于这位圣洁的主教的情况都给了我一致的答复。……因此,我愿意把关于他的回忆留传给后世,虽然我觉得,担负这样一个重任我是不胜任的。"[①]

看哪,这位六世纪的罗伯特·珀特森,这位不著名的人,进行了像"老伙计"为苏格兰殉道的清教徒所做的那种旅行,为这个时期的基督教英雄们完成了几乎同样的任务。寻找一切传说、一切殉道者和圣哲的遗迹,并把它们传给后世,这是那个时代的一种爱好,一种普遍的需要。七世纪开始时巴黎主教圣·塞朗也把自己的一生奉献给这一工作。他写信给一切他认为深切了解本国可嘉传统的教士,恳求他们为他收集这些东西。我们知道除了其他人而外,他曾写信给一个名叫华尔纳奇尔的朗格勒主教区的教士,后者送给他三位同一出身的圣徒、即二世纪中叶后不久在那个主教区殉道的斯坡西庇乌斯、埃留西庇乌斯和梅留西庇乌斯的行传,以及约在一百年之后遭到同样命运的朗格勒主教圣·第迪埃尔的行传。在四至十世纪的基督教历史中,不难找到许多类似这样的事实。

1643 年由比利时的一个耶稣会教士波朗德开始收集的资料就这样积累起来了。此后,这些资料又有许多人继续加以收集,并以《波朗德派文集》之名著称于世。一切与圣徒们生活有关的著作和纪念文都被按月日加以分类,收集在此书之内。这一事业于 1794 年由于比利时的革命而中断,因此这项工作只完成了这一年

① 《圣·马塞兰传记》,载波朗德派的《圣殿通报》,4 月 20 日,第二卷,第 751 页。

的最初九个月和10月的最初十四天的，10月底和11、12两个月的就没有了；但这一段时间的材料已经准备好；因为都已找到，并据说将赶紧加以出版。

按它的实际状况，这个集子含对开本五十三卷，其分配如下：

月份	卷数	月份	卷数
1月	………二卷	7月	………七卷
2月	………三卷	8月	………六卷
3月	………三卷	9月	………八卷
4月	………三卷	10月（直到14日为止）	…六卷
5月	………八卷		
6月	………七卷		

你们想知道这五十三卷中所载的详细的或简明的、同时代的或非同时代的圣徒传记的数目吗？下表所列是4月份逐日的圣徒传记数：

日期	人数	日期	人数
4月1日	……40位圣徒	4月12日	…141位圣徒
2日	…………41位	13日	…………39位
3日	…………26位	14日	…………46位
4日	…………26位	15日	…………41位
5日	…………20位	16日	…………81位
6日	…………55位	17日	…………42位
7日	…………35位	18日	…………46位
8日	…………25位	19日	…………38位
9日	…………39位	20日	…………57位
10日	…………30位	21日	…………24位
11日	…………39位	22日	…………62位

4月23日……　42位圣徒
24日…………　74位
25日…………　30位
26日…………　48位
27日…………　56位
4月28日……　45位圣徒
29日…………　58位
30日…………126位
1472位

我没详细计算这五十三卷中所载圣徒传记的数量，但据这一个月的数字约略判断，其总数当在二万五千位以上。我还得加一句，毫无疑义，有许多传记已经失传，还有许多则仍保存在各图书馆里没有公开发表。这一简单的统计告诉你们这类文献卷帙之浩繁，必已耗费了这方面人士的大量精力。

这样一种活动，这样一种丰产，决非来自作者的单纯的幻想，它是有种种普遍而有力的原因的。通常认为其原因仅仅在于这个时期的宗教教义，在于这些教义所激发出来的热情：当然，这些教义确实协力向这方面起了作用，如果没有它们的影响，任何这样的事就都不能办到；但它们仍然不能包办一切。在其他时代，这些教义也在扩散，也具有巨大的力量，但并没有产生这种结果。这种传奇文学之所以如此丰富，如此流行，如此深受欢迎，其原因不仅仅在于信仰和宗教的狂热，也许更在于五至十世纪时社会和人的精神状态。

你们知道我们刚才研究的那个时代的性质：它是一个充满着苦难和极端混乱的时代，是一个在各方面都使人类感到某种程度的压抑的时代，是一个妨碍人类、破坏人类的时代。但不管这个时代是多么坏，不管压制人类天性的外界环境如何，人类天性中永远存在着能抵抗其控制的一种能力，一种弹性；人类天性具有能排除

一切障碍昂首前进的各种本领,各种欲望;纵使有千种原因能控制它们,使它们从天生的方向掉过头来,能在一个或长或短的时期里抑制它们的发展或转移它们的发展方向,但任何东西都不能消灭它们,使它们完全处于软弱无能的状态:因为它们总能寻找和找到某种发泄、某种满足。

宗教传说的功绩正在于它能使某些强有力的本能、某些人类灵魂的不可战胜的欲望得到那种不能从任何其他地方得到的那种发泄和满足。

首先你们知道法兰克人治下的高卢达到了何等悲惨的境地,在那边盛行的是怎么样的腐败堕落和野蛮行为。每天重演的各种事情的景象使人的一切道德天性起反感或感受到压抑;一切事情都听任机遇或武力的摆布;我们在外部世界里几乎没有遇到过责任观念的那种绝对权威和对权利的那种尊视,而这些是生命安全和灵魂安息的基础。但这些在传说中都可以看到。无论谁只要一方面看一下世俗社会的历史,另一方面看一下圣徒们的传记——无论谁只要在都尔的格列高利的历史中,把世俗的传说和宗教的传说比较一下,就会吃惊于它们之间差异之大。在前一种传记中,道德可以说是仅仅在不顾人类和完全不知道人类的情况下出现的;占优势的是利害关系和各种物欲:人民都已陷入混乱状态和黑暗之中;而在另一些传说中,道德却从洪水般泛滥的荒谬的传记中以巨大的影响爆发出来;它被人们所看到,被人们所感觉到;这个智慧的太阳照耀着世界,它就生活在这个世界的怀抱之中。我可以几乎没有偏袒地叫你们去看一切传说;你们将到处遇到我指出的事实。二三个事例就可以使它得到充分的证实。

死于七世纪中叶的隐士和根特市的保护圣徒圣·贝冯，起初过的也是一种世俗生活；我在一个同时代人写的他的传记中读到：

“有一天他看见一个人向他走来，这个人在他过世俗生活时曾亲自把他卖掉。他一看见他就突然心灰意懒，万念俱绝，因为他曾对他犯过这样大的罪。他向他跪下说，‘曾把你用皮带捆起来卖掉的正是我；我恳求你不要再记住我对你做的恶事，还请你给我做一次祷告，像你对一个强盗所做的那样，用皮鞭抽打我，剃掉我的头发，并按我应得的那样，把我的手脚捆起来投入监狱。如果你这样做了，上帝的仁慈会饶恕我。’这个人……说，他不敢对他的主人做这样的事；但这位口若悬河的圣者竭力诱导他做他所要求的事。最后，这个人拗不过他的恳求，被迫有违本意地做了他要求他做的事；他把这位虔敬的人的双手捆起来，还剃掉他的头发，把他的两只脚缚在一根棍棒上，把他带到国家监狱；这位圣者在那边呆了好多天，日夜悔恨他过去心目中一直视为沉重负担的那些世俗生活中的行为。”[①]

先生们，夸大这些细节是没有什么意义的；即使这历史资料是真实的也是没有什么意义的：它是在七世纪初写给那些经常看到奴役奴隶、出卖奴隶以及因奴隶的生活状况而随着产生的一切不平等、一切苦难的七世纪人看的。你们能够理解，对他们来说，这段简单的叙述是具有何等的魅力。它是一种真正的精神上的解脱，一种对可憎而强有力的事实的抗议，一种对自由权的微弱而宝

① 在653或657年。《圣·贝冯传》，第10节，载圣·本尼狄克特制定的《圣堂法令》，第二卷，第400页。

贵的反响。

下面是一件另一种性质的事:我是从丰特奈尔修道院院长圣·旺德雷吉西勒斯的传记中摘来的,他死于667年,在接受修道生活之前曾是国王达戈贝尔特的宫内大臣:

“当他还过着俗人生活时,有一天他由他手下的人伴随着出来,在半路上到达某一地方;正在起义的人们把满腔怒火全都转而向这位圣洁的人发泄。已陷入野兽状态的一群人在野蛮而残忍的怒火的驱使下向他冲过来;如果没有他的干预和基督的力量出来挽救,大量的血可能已经流了。他向上帝求救,并对上帝说‘您是我对付苦难的避难所。’他不信刀剑而信托言语,把自己置于上帝仁慈的庇护之下。当人类的帮助缺乏时,上帝的帮助没有使他失望;这群疯子站着不动了……这时,这位圣洁的人的讲道驱散了他们,同时也拯救了他们;他们盛怒而来,心平气和而去。”[1]

先生们,你会不会料想到,这个时代任何一个野蛮人,任何一个没有宗教思想的人,会想到这样来对待群众,仅仅使用规劝和言辞来平息一场动乱?很可能他会直接诉诸武力。对一个一心认为他必须和灵魂打交道的虔敬的人来说,轻率使用武力是使他极为反感的事;他不诉诸武力而乞灵于道德的力量;面临着大屠杀,他试用了布道。

我现在举一个实例,在那里,人的关系是无足轻重的事,没有人试图用道德的力量来替代武力,也没有人试图对社会不公提出

---

① 《圣·旺德雷吉西勒斯传》,第4节;载圣·本尼狄克特制定的《圣堂法令》第二卷,第535页。

抗议;在那里,除了个人的私人感情而外没有任何有关人的内心生活的问题。我在死于622年的皮卡迪的圣·瓦莱里修道院的院长圣·瓦莱里的传记中读到:

凯尤说,"当这位神一般的人在冬季里从某地步行回到他的修道院时,由于天气极冷,在某个教士的住宅前停下来暖暖身体……这个教士和他的同伴原该以高度尊敬的态度对待这样一位客人,但恰恰相反,他竟对这位当地的法官不适当地和不友好地交谈起来。这位神一般的人,忠于自己的习惯,总是用神圣的言语这种有益健康的灵丹妙药施于腐败的可怕的伤口上,他想纠正他们,说道:'我的孩子们,你们难道没有在福音书里看到,到了总审判那天,你们都得对每一句无根据的话负责吗?'但他们藐视他的劝告,越来越起劲地脱口说出心中涌上来的下流污秽的话语。至于他呢,他说:'由于天气冷,我希望在你们火炉旁边,稍微把我疲乏的身体烤烤暖;但你们有罪的语言使我不得不离开这里,虽然我已完全冻僵了。'说了这话,他就离开这个屋子。"[1]

先生们,的确,这个时代的人的习俗和语言是非常粗野、目无法纪而下流的;但毫无疑义,在思想上和语言上,尊视严肃和纯洁这种爱好还没有被废除,一有机会,他们中的许多人肯定会以满足这种爱好为乐。只有一些传说能给他们提供这种手段。在这些传说中,人们描绘了在各方面都远远优于外界社会和一般生活的精神状态的面貌,在那里,人类的头脑可以得到休息,可以摆脱从各

[1] 《圣·瓦莱里传》,第25节,载圣·本尼狄克特制定的《圣堂法令》,第二卷,第86页。

方面攻击它的关于罪与恶的观念。也许并不是它本身要寻求这种解脱;我怀疑它是否曾经重视它;但如果它一旦偶然发现它,它就会急切地享受它;毫无疑义,这正是这种文学受到普遍欢迎的最初的和最有力的原因。

不仅此也:它也符合我们天性的其他需要,符合于如果不是从严格意义上的道德、至少从道德的敏感性产生出来的、并对灵魂发生很大影响的那种感情和同情心的需要。在我们所研究的那个时代,各种感觉官能还得忍受许多痛苦;人都是冷酷的,并常受到苛刻的待遇;无论是家属的或是宠爱者的最自然的感情、好意、怜悯、友谊都仅仅取得微弱而费力的进展。然而这些感情和友谊等等在人的心中都没有死亡:它们总是想表现自己;它们出现时的情景、它们发挥力量时的情景,使命中注定在实际生活中很少享受到它们的一大批人着了魔。传奇文学使他们看到了这种奇景;虽然由于某种我认为非常错误的、且已产生出许多可悲的过度行为的错误观念,当时的宗教往往能使人们牺牲、甚至蔑视最合法的感情,但它仍然不窒息人类的感情,不抑止人类感情的发挥;虽然它常常错误地指导人类感情的应用,但它有助于而不是抑止了人类感情的发挥。我们发现,圣徒们的传记中比这个时期任何其他文献中具有更多的善行和温情,而且大部分是十分令人感动的。我要给你们看一些例子;我深信,当你们看到我们敏感的天性突然从牺牲和自我否定的理论中迸发出来时,定会感到吃惊。

六世纪后半叶巴黎主教圣·热尔曼[①] 给奴隶们赎罪的炽热的

① 死于567年。

热忱是谁都知道的;许多图画已使它永远流传;但其感人的细节必须在他的传记中才能读到。

“即使众口一辞这样说,你也没有办法说他的施舍究竟慷慨到什么程度;他常常满足于穿一件紧身上衣,而把其余的衣服盖在某些裸体的穷人身上,因而乞丐得到了温暖,施舍的恩人却受冻了。在多少地方,他赎救了多少罪人,都是不可胜计的。各毗邻民族,西班牙人,苏格兰人,不列颠人,加斯科尼人,撒克森人,勃艮第人,都可以证明,为了摆脱奴役的羁绊,如何以这位圣徒的名义向各方面求助。当他再也没有东西留存时,他就愁若地心神不宁地坐下来,面容更为阴沉,谈话更为严肃。如果偶然有人请他去吃一顿饭时,他常常激发宾客们或自己的信徒商议如何释放一个俘虏,于是,这位主教的灵魂稍稍摆脱沮丧失望状态。如果上帝以某种方式送给这位圣徒一些消费的东西,他想了一下之后总是立刻像往常那样说:‘让我们感谢上帝的仁慈宽厚,因为实现赎罪的资财已经到来了,’同时,效果也随着他的话语毫不迟疑地出现了。因此,当他这样收受一些东西时,他额上的皱纹就消失了,他的面容变得更加安详,他的步履变得更加轻快,他的谈话更加丰富而生动,以致人们会认为,这个人在拯救别人时,把自己也从奴役的羁绊中解救出来了。”[1]

先生们,行善的热情还有比这被描绘得更质朴、更真实的吗?

在我刚才谈到的丰特奈尔修道院院长圣·万德里吉西勒斯的

[1] 巴黎主教《圣·热尔曼传》,第74节。载圣·本尼狄克特制定的《圣堂法令》,第一卷,第244页。

传记中，我看到了这一轶事：

“有一天，他到国王达戈贝尔特那里去，正当他走近王宫时，有一个穷人，他的运货马车翻倒在国王的大门前；许多人在门口进进出出，但他们不但不予以帮助，而且大多数人还从他身上经过并把他踏在脚下。这位上帝的仆人，当他到达时，看到了这些蛮横的孩子所犯的不敬畏上帝的行为，立刻从马上下来，向穷人伸出手去和他一起把那辆货车抬起来。许多在场的人看到他一身泥污便嘲笑他、侮辱他；但他毫不在意，恭顺地学着他主人（上帝）的谦卑的榜样；因为上帝自己曾在福音书中说过：‘如果他们把房屋的主人称为撒旦，那末他们将用怎样更凶恶的名称称呼他的家里人呢？’”①

下面是从布尔日主教、虔敬者圣·苏尔皮西乌斯传记中摘来的另一轶事，其中，在最幼稚的轻信中，散发着一种对当时的一般习俗肯定是非常陌生的善行和温情的气息。

“一天晚上，一个无疑是贫穷的浪人，横暴地闯进了这位圣洁的人的食品贮藏室：他立刻攫取了他罪恶的心目中想偷的东西并急于要出去；但他找不到出口，他仿佛被禁锢在四周的墙壁之中，并各方面都受到了限制。对这个人来说，这一晚上毫无结果地流逝过去了，他进来十分容易，但找不到丝毫出路。可是白昼的光开始照亮这个世界，这位上帝的仆人叫来他的一个警卫，叫他去找一个伙伴，把那个他们当能在贮藏室找到的看来已经犯了罪的那个人带到他这儿来。

① 《圣·万德里吉西勒斯传》，第7节。载圣·本尼狄克特制定的《圣堂法令》，第二卷，第528页。

“那个仆人毫不耽搁地找来了一个伙伴，并一起到贮藏室去，他们在那边找到了这个有罪的人，并抓住他准备把他带走；可这无赖从他们手中逃脱了；他知道自己有罪，同时四周都有人包围着他，所以宁愿速死而不愿受累累罪行的惩罚，他奔向一口在附近看到的近八十尺深的井，但在落入深渊的那个瞬间，他恳求这位有福的主教为他祈祷。这位上帝的仆人急忙跑去命令他的一个仆人把一根绳索下到井里去，并明确地责成他立刻把这个跳下井的犯人拉上来。大家都说，任何一个落入这样一口深井的人都活不了，并说他肯定已经死了；但这位圣洁的人命令他的仆人毫不迟延地服从他。这个仆人便不再耽搁，并由于这位圣徒的祝福而增添了力量，他发现大家认为已经死了的那个人很健康很安全地活着。他便用绳索捆住他，把他活生生地拖到他的家乡。围墙之内容纳不下大批的人，几乎全城的人都赶来看这样一个奇景，他们的喊声和喝彩声形成一片震耳欲聋的喧闹声。这个犯人仿佛从昏迷状态中醒来似地突然扑到这位圣徒的脚边，恳求他的宽恕。十分仁慈的圣徒立刻宽恕了他，甚至还给予他以他所需要的东西，并劝告他将来需要时可以提出请求但不要自己拿取，还说他宁愿送给他礼物而不愿被他盗窃。谁能够表述这个人的十足的谦卑、及时的怜悯、圣洁的坦率、耐心和克制呵！”[1]

如果我们希望看到仅仅发挥感情而没有任何确切的应用、没有任何有益的或直接的结果的事例，那末，圣·塞泽尔在阿尔勒创

---

[1] 《圣·苏尔皮西乌斯传》，第 28 和 29 节。载圣·本尼狄克特制定的《圣堂法令》第二卷，第 175 页。

立的修道院的女院长圣·拉斯蒂戈勒斯的传记可提供我们两个我觉得很有兴趣的例子。圣·拉斯蒂戈勒斯生于普罗旺斯的韦松地区,她的父母已有一个儿子。

“一天夜里,当她母亲克莱门斯睡着时,她在睡梦中看到自己以极大的慈爱喂养两只小鸽子,一只是雪白的,另一只是杂色的。正当她高高兴兴地、温情地喂鸽子时,她想像她的仆人进来告诉她说,阿尔勒主教圣·塞泽尔已来到她的大门口。她一听到这位圣徒的莅临,就高兴地跑到他的面前,热切地向他致敬,谦恭地祈求他以他的光临赐福于她家。他走进门去,并为她祝福。她向他表示敬意后,请求他吃些食物,但他回答说:‘我的女儿,我只要你送给我那只你悉心饲养的鸽子。’她有些迟疑,心里想,他从哪里知道她有这只鸽子的;她便不承认有这种东西。于是他回答说,‘我当着上帝的面告诉你,直到你答应我的请求,我才离开这里。’她不能再为自己辩解了,便拿出她的几只鸽子来,把它们献给这位圣洁的人。他欣喜地拿了雪白的那一只,深自庆幸地把它抱在怀里,向她告辞后就离去了。她醒来后心里想,所有这一切预示着什么呀,他已经死了,为什么来到她面前。她不知道基督已经决意要她的女儿出嫁,他曾经说过,‘建立在山上的一座城市是隐藏不了的。点燃了一支蜡烛,也不能把它放在一只斗下,只能放在烛台上,这样它便给满屋子的人以光明。’”①

在这篇报道的细节中肯定没有什么值得注意的东西;其基本

① 《圣·拉斯蒂戈勒斯传》,第3节。载圣·本尼狄克特制定的《圣堂法令》,第二卷,第140页。

原则甚至很少符合于人的天生的情感,因为它涉及到一个女儿被人从她的母亲那里抢走;但其中有一种感伤、美妙、非常温柔的综合性色调,它贯串在这篇寓言之中,被用以要求母亲作出这个牺牲并使这篇寓言变得相当动人而优美。

圣·拉斯蒂戈勒斯治理她的修道院取得很大的成功,特别在她的修道女中激发出一种深刻的感情:632 年,她患病而将近死的时候:

"某一个星期五,当她按照自己的习惯和她的女儿们一起唱了晚祷曲,感到很疲乏的时候,还力不从心地出去举行她惯常的朗诵会:她知道,这样,她只是更快地到上帝那里去。星期六早晨,她感到相当冷,四肢已毫无力气。于是她躺到她的小床上,发起高烧来了:但她并不停止赞美上帝,她注视着天空……托他照顾她的女儿们,这些在她离去后将成为孤儿的孩儿们,同时还以坚定的灵魂安慰在她四周哭泣的人。星期日,她感觉到自己更不行了;当按照常规铺她的一年只铺一次的床的时候,上帝的仆人们要求她允许自己睡一张稍稍松软一些的床,使她十分疲乏的身体不致受到伤害;但她不同意这样做。星期一,即殉道者圣·劳伦斯日,她更虚弱了,她的胸部发出很大的响声。看到这种光景,悲伤的修女们都报以眼泪和叹息。这天三点钟时,当修女们在悲伤中默念赞美诗时,这位圣洁的妈妈问她们为什么她听不到唱赞美诗的声音;修女们回答说,她们由于悲伤唱不出声音来:她就说,'唱得更响些,那样我可以得到它的帮助,因为我觉得它非常甘美。'第二天,当她的身体几乎已丝毫不能动弹,她的眼睛仍很有神,能像星星般地闪光并环顾四周,但嘴已不能说话时,她用手示意要那些哭泣的人勿哭,并

安慰她们。当其中一个修女摸摸她的脚看它们是温的还是冷的时，她说：'那个时候还没有到哩。'但不久，到这天的六点钟时，这位光荣的、有福的人面容庄严、眼睛发光，仿佛在微笑似地归天去了，参加到无数圣徒队伍里去了。"[①]

先生们，我不知道你们中间有没有人曾经打开过一部题名为《波尔·罗亚尔修道院历史侍奉回忆录》的集子，[②] 其中有关于那座著名的修道院的主要修女的生平的报道，特别是关于相继主持该修道院的两位安吉里克·阿尔诺的报道。你们知道，波尔·罗亚尔修道院的修女分院和修士分院是最热烈的独立派教徒以及为路易十四时代增光的最高贵的才智之士的避难所。也许人的情感没有一个地方比在这些虔诚妇女的道德历史中表现得更为丰富更为有力的了，这些妇女中有许多人同时具有尼科尔和帕斯卡的发达的才智。先生们，好了，关于他们生命最后时刻的详细报道，有许多完全像我刚才念的那样：我们在那里看到同样的怜悯和友谊的感情，几乎同样的语言；我们觉得七世纪时人类的敏感的天性几乎与十七世纪的人（包括那时最热情的人）同样生动，同样发达。

我可以大大地增加这种例子；但我们必须继续讲下去。我还有另一种情况要介绍给你们。

除了它们能使道德和人的情感得到满足之外（在外部世界里，满足的条件是十分差的），这些传说也符合于其他官能，符合于其

① 《圣·拉斯蒂戈勒斯传》，第 31 节，第 146 页。

② 三卷。12 开本，乌得勒支版，1742。

他需要。关于在含糊地被称为中世纪的那个时期中激励了各民族的生命的各种利害关系和运动,目前已说得很多了。看来,各种伟大的冒险活动、奇观和各种冒险经历的细节不断地刺激着人们的想象力,那时的社会,其变化多端和有趣的程度千倍于我们今天的社会。这对于某些处于高级地位或被投入特殊处境的人来说,也许确是如此;但对人民大众来说,恰恰相反,生活是非常单调、乏味而令人感到厌烦的;它的命运总是在同一个地方继续下去,在眼前展出的总是同样的场景;几乎没有任何外部的变动,内心的变动就更少了;它的乐事像它们的幸事一样的少,它的才智的条件也不比它的物质生活更令人满意些。对这种想象活动,对这种对新奇事物的癖好和能对人发生很大影响的冒险活动来说,再也没有一个地方能像在圣徒传记中那样找到更多的营养了。这些传说之于这个时期的基督徒(请容许我这一纯粹文学上的对比),正如那些长篇报道、那些光辉而变化多端的故事(《一千零一夜》即其样本)之于东方人。一般人的想象力正是在那里,在一个充满着变化和诗意的未知的奇妙的世界里自由自在地漫游。今天,我们已很难享受到这种十二个世纪以前从中取得的悦乐了;许多习性已经改变了;种种令人分心的事儿困扰着我们:但我们至少可以懂得,正是在那里,存在着一个对这种文学产生强大兴趣的根源。在大量使基督徒们着迷的历险记和情节中,我选出了两篇,它们也许能使你们了解它们所具有的那种吸引力。第一篇取自六世纪时在勃艮第创立以自己的名字命名的修道院的圣·塞纳(圣·塞夸努斯)的传记,它叙述了使他选择这个院址的细节:

“当塞纳由于他的值得称赞的热情,觉得自己对于圣经中的教

义和修道的规章都很了解时，他便想找一块适于建立修道院的地方；当他正在邻近各地仔细察看并将自己的计划告诉他的所有的朋友时，他的一个亲戚蒂奥莱夫对他说：'既然你问我，我要指出某一个你可以定居的地方，如果你想做的事是上帝的爱启发你去做的话。有一块地产，如果我没有弄错的话，根据承继权是属于我的；但该处四周的人都像凶猛的野兽似的，以人的血肉为食；这就很难走到他们中去，除非雇一支武装部队。'这位有福的塞纳回答他说：'请把这块地方指给我看，如果我怀抱这种希望是出于神圣的本能的，那末这些人的一切残暴都会被改变成鸽子般的温柔。'于是，他带了一批同伴一起来到他们所谈到的地方。这是一片森林，那里树木参天，荒凉寂寞，且长时期来一直处于这种沉寂之中。所以当他们看到一条荆棘丛生、狭得几乎只能把两只脚踏在同一条线上、而且由于树枝浓密艰难地一步一步地前进的羊肠曲径时，他们不禁问自己，他们怎么能够穿得过去呵。可是，经过千辛万苦、衣服被荆棘撕得粉碎之后，他们终于走进了这个原始森林的深处；于是，他们俯下身去，开始聚精会神地注视黑暗的深处。

"仔细注视一阵之后，他们看出了被石头和植物所阻塞的一个大洞的一些很狭隘的出口，它们旁边都有许多交错的树枝，使大洞黑暗得连野兽都不敢贸然进去。这是盗匪的洞窟和不洁的妖精出没之处。当他们走近大洞时，合上帝意的塞纳在洞口屈膝俯身于灌木丛上流着泪向上帝祷告说：'上帝呀，您已使您所给予的天和地符合于向您哀求的人的愿望，您创造了一切善行，如果没有您，人类的一切微弱的努力都是无效的，如果您命令我住在这块荒凉的地方，那就请您让我知道这件事，并使您赐给我的信仰的启蒙导

致良好的结果。'做完祷告，他站起身来，向天举起双手，两眼泪水汪汪。由于当时知道他是在救世主的指导之下来到这个黑暗的森林的，所以在为这块地方祝福之后，他就立刻在他跪下做祷告的地方着手为隐修小屋奠基。关于他到来的消息传到了附近居民的耳里，他们互相规劝并受某种神圣的运动的推动，都聚集到他的附近来。他们理解了他之后，他们就从豺狼变为羔羊，因此昔日是恐怖的根源的那些人，此后就成了帮助别人的人，过去是水鬼、恶魔和盗匪出没的地方，现在变成了天真无邪的人的住处。"[①]

难道我们不会认为我们刚才念的是关于某些移民在美洲最遥远的森林腹地定居或某些虔诚的传教士在最野蛮的游牧民中间定居的报道吗？

下面是一篇不同性质的报道，但它同样是十分动人而有趣。

七世纪初，布尔日主教圣·奥斯特里吉西勒斯年轻时在担任圣职之前就显示出一种要抛弃尘世和终身不结婚的强烈愿望。

"听到他说这种话，他的父母就认真地逼迫他在这方面服从他们。他为了不使他们感到不满，就答应按照他们的要求去做，如果这是上帝的意志的话。

"因此，当他在国王的服务机构里工作的时候，他就开始回过头来考虑这件事情，并探索自己怎样去做最合适。他想起了同属一个民族，而且财产也相等的三个人来。他把他们的名字写在三张小纸上，并把它们放在沙隆附近圣·约翰大教堂的圣坛坛罩下

① 《圣·塞纳传》，第7和第8节。载圣·本尼狄克特制定的《圣堂法令》，第一卷，第264页。

面,还发誓要通宵不眠地在祈祷中度过三个夜晚。三夜之后,他准备到圣坛上去取上帝可能屈尊让他首先发现的那张小纸片,并向小纸片上有其名字的那个人的女儿求婚。经过了不眠的一夜之后,第二夜他觉得困极了,快到午夜时再也支撑不住了,四肢瘫软,最后倒在一张椅子上睡着了。有两个老人出现在他眼前。一个对另一个说:'奥斯特里吉西勒斯要同谁的女儿结婚?'另一个回答说:'难道你不知道他已经结婚了吗?''同谁?''同法官贾斯特的女儿。'于是,奥斯特里吉西勒斯醒来了,竭力要弄明白这位贾斯特是谁,是何处的法官,他是否有一个尚未出嫁的女儿。因为不能找到他,他便按照习惯往王宫去了。他走到一个村庄,那里有一个小客栈。有几个旅客聚集在那里,其中有一个退伍军人和他的妻子。这个妇女一看到奥斯特里吉西勒斯,便对他说:

"'异乡人,请停一下,我要告诉你我最近在梦里看到的关于你的事情;我仿佛听到一阵喧闹的声音,像是唱赞美诗的声音,于是我对我的旅馆老板说:'老兄,我听到的是什么呀?牧师们作这种巡行瞻礼是庆祝什么节日呀?'他回答说:'我们的客人奥斯特里吉西勒斯在结婚。'我高兴极了,急于要看到这位新娘,看看她的脸和体型。当穿着白衣服,捧着十字架、按照惯常的方式唱着赞美诗的教士们走过之后,你最后走出来了,所有的人都跟在你的身后;我呢,我好奇地看着,但我没有看到一个女人,甚至你要娶的那个姑娘我也没看见;我便问你的主人:'奥斯特里吉西勒斯要娶的那个姑娘在那儿?'他回答说:'你没有看到她就在他的手里吗?'我仔细看了,但我在你的手中看到的只是一本福音书。'于是这个圣徒通过自己的幻觉和这位妇女的梦,明白上帝的声音是叫他

去当教士。”[1]

这里并没有所谓的严格意义上的奇迹；一切都局限于一些梦境的范围之内；但请你们看看，与这一切感情、与宗教生活中这一切细节联系着的想象力是多么感动人，人们又以何等热切的心情接受了它们。

先生们，这些便是这种文学的真正的源泉；它给予人的道德本性、人的自然本性和诗的本性以一种营养、一种在其他任何地方找不到的满足；它能使他精神兴奋和激动；它能使他的生活有生气，从而提高他的生活的丰度和声望。

如果我们的目的是用纯文学的观点来考察它，那我们会看到它的优点既不是非常卓越，也不是非常多样化。它不乏真挚的感情和朴素的风格；它没有装模作样和学究的迂腐。叙述不仅是有趣的，而且往往是用颇能激动人心的形式表达出来的。在东方各国，记叙体的文字是非常迷人的，很少采用戏剧的形式；我们在那里只遇到少数会话，少数对话，严格说来几乎没有什么修饰。可是在传奇文学中，有很多这样的东西；在那里，对话是常有的，而且往往进行得非常自然而活泼。但如果我们想在其中找到一些顺序，一些编写的艺术，那是会失望的；即使是头脑最不精密的人看来，也觉得写得非常混乱，非常单调；轻信不断地下降到荒谬的地步，语言已经达到了不完善、讹误和粗卑的程度，这种情况今天已使读者感到讨厌和不耐烦。

---

[1] 《圣·奥斯特里吉西勒斯传》，第2节。载圣·本尼狄克特制定的《圣堂法令》，第二卷，第95页。

先生们，我还要就这个时期的一部分文学说几句话(诚然，它是很不重要的一部分，但我不应把它略掉)，这就是这个时期的世俗文学。我曾经说过，自六世纪起，宗教文学是唯一的文学，一切世俗文学已经销声匿迹，可是还是有一些残存下来。某些编年史，某些应景诗，不属于宗教社会，它们都值得我们稍加注意。但时间已经很晚，在下一讲中，我将把今天几乎没有什么人知道的那些重要著作，那些我觉得不无趣味的发展情况，介绍给你们。

第十八讲

七至八世纪世俗文学的一些残骸——关于它们的实质——第一,散文作家——图尔的格列高利——他的生平——他的《法兰克人教会史》——古代拉丁文学的影响与基督教教义的影响联合起来——世俗历史与宗教历史的混合物——弗雷德加留斯——他的《法兰克编年史》——第二,诗人——维也纳主教圣·阿维都斯——他的生平——他的关于创世纪的诗篇——原罪——人被宣告有罪——诺亚时期的大洪水——通过红海——对童贞的赞美——这三者与密尔顿的《失乐园》的比较——普瓦捷主教福蒂纳图斯——他的生平——他与圣·拉德贡德的关系——他的诗篇——它们的特性——法国文学的最初起源

先生们,我在上一讲中提到,我们现在要来研究一下六至八世纪时四散在布道书、传记和神学论著中的、从宗教文学的普遍的凯旋声中幸存下来的世俗文学的残骸了。也许我将为我的诺言,为我用在我想要说的那些著作上的"世俗的"这个词儿感到有些为难。实际上,它似乎是说,它们的作者或它们的主题都属于世俗的性质,不属于宗教的领域。再看看那些著作和作者的名字。有两个散文作家和两个诗人;散文作家是图尔的格列高利和弗雷德加留斯;诗人是圣·阿维都斯和福蒂纳图斯。这四个人中三个是主

教:图尔的格列高利、维也纳的圣·阿维都斯和普瓦捷的福蒂纳图斯;三个都已被宣告为圣徒;第四个,弗雷德加留斯,大概是个修道士。关于人品,几乎不可能有任何不太尘俗的东西;但他们肯定是属于宗教文学的。至于著作本身,图尔的格里高利的著作名为《法兰克人教会史》;弗雷德加留斯的是一部简明的编年史;圣·阿维都斯的诗篇是谈到"创世纪"、"原罪"、"逐出乐园"、"洪水"、"通过红海"、"赞扬童贞"的;福蒂纳图斯的著作虽然有许多是涉及世俗生活中的一些细节的,如西吉伯特和布吕娜奥的婚姻,王后加尔斯温特之死等,但大部分著作是涉及宗教事件或宗教界的利益的,如对大教堂的献辞,对圣徒或主教的赞扬,教会的节日等等,因此,从外表来判断,这些主题以及作者都应归入宗教文学,而且看来,也没有任何作品能被套上世俗文学之名。

我可以毫无疑问地断言,这些作者中有些人并非始终是教士;例如福蒂纳图斯,在很长一段时间里是一个俗人;他的许多诗篇是从他生活的这一时期开始的。弗雷德加留斯过去是不是一个修道士还不能确定。图尔的格列高利曾正式表示过他想在其历史著作中把宗教文学和世俗文学混合起来的意图。但这些都是拙劣的理由。我倒愿意承认,我现在想同你们谈到的那些著作,在某些方面,属于宗教文学;但我仍然坚持我说过的话,它们也属于世俗文学;它们在不止一个方面具有世俗文学的性质,因此它们应该称为世俗文学。下面是我的理由。

我刚才已向你们提出了这个时期两种主要的宗教文学,一种是布道辞,另一种是传记。在古代,在希腊文学和拉丁文学里,类似这种东西的样品是从未有过的。它们的确是从基督教中产生出

来的——从这个时期的宗教教义中产生出来的；它们是独创的，成为一种新颖的真正的宗教文学，因为它们无论在形式上和基本精神上都没有古代文学和世俗社会的印记。

我要谈到的那些著作属于另一种性质：其作者和主题都是宗教方面的，但其编辑和表达的方式并不属于新的宗教文学，其中明白地显示着古代异教风俗的影响；我们在那里不断地发现模仿希腊或拉丁作家之处，这在表达想象的措辞特色方面以及语言的形式方面都是明白可见的，有时是被坦率地公开承认的。这丝毫不像那种与一切古代往事的追忆完全异趣甚至敌对的真正新基督教思想，这在许多布道辞和传记中都是明白可见的：与此相反，人们在这里，甚至在最有宗教意味的主题中，往往感觉到异教世界的传统和知识分子的风俗习惯以及某种想望和世俗文学结合起来、保存并复制其长处的愿望。因此，对我谈到的那些著作来说，这个名称是用得很正确的，它们在六至八世纪的文学中形成一个独立的种类，它在某种程度上已把两个时代、两个社会结合起来，并要求加以专门的研究。

让我们回顾一下我刚才提名的四个作者：我们将在他们的著作中看出这种特征。

我从散文作家开始，从无可争辩的最著名的图尔的格列高利开始。

你们可以回想一下，历史著作是否已在罗马帝国内消失：高尚的历史，诗歌史，政治史，哲学史，李维、波利比奥斯和塔西佗写的史书都同样已经消失了；它们只能保持一种或多或少正确和完整的关于事件和人物的记录，而无法再追溯与它们有关的一系列事

件或人物，无法把它们和国家的生活联系起来，无法在其中找出戏剧或真实史诗的动人情感。一言以蔽之，历史不过是一种编年史。最后的一批拉丁史学家，兰普里迪厄斯、沃皮斯克斯、维克托、优特罗庇乌斯、阿米阿努斯·马尔切利努斯本人，都只是一些纯粹的编年史家。编年史在古代世俗文学中是历史的最后一种表现形式。

它同样以这种形式重新出现在正在兴起的基督教文学中。包括图尔的格列高利在内的这批初期的基督教编年史家所做的，仅仅是模仿他们异教的先辈并使其永垂不朽。

沿袭其曾祖、朗格勒主教之名取名格列高利的乔治·佛罗伦提乌斯，于 539 年 11 月 30 日诞生在奥弗涅的那些自称为元老院议员的家族之一的家里，这些家族乃是国内正在衰落的贵族。他所属的那一个家族在世俗社会和宗教社会里都处于显贵的地位：他的祖先和亲戚中有许多著名的主教。他是名叫维蒂乌斯·伊巴盖都斯的布尔日的一个元老院议员的后代，此人是高卢最早最光荣的基督教殉道者之一。看来（这种事情在稍微著名人士的历史中是常常遇到的，因此它往往变成可疑的事），他从幼年时起，由于他的聪明而虔敬的脾性，就受到周围所有人的注意，因此他是人们按照他的家族和教会的希望而特别小心地培养长大的，尤其是他的叔父和里昂主教圣·尼齐尔、克莱蒙主教圣·伽尔和他的后继者圣·阿维都斯。他的健康状况很坏，但已被任命为副主祭，因此他到图尔去，希望在圣·马丁墓接受治疗。后来，他的病真的被治愈了，他便回到他的家乡。573 年，我们看到他在奥斯特拉西亚国王西吉伯特一世的宫廷里任职，当时奥弗涅归属于西吉伯特。他得到消息说，图尔的教士和人民无疑深深地被他在他们中间逗留时作出

的功绩所感动，已经选他为主教。稍经踌躇后，他同意了，8 月 22 日由莱姆斯主教举行授予圣职的典礼，礼毕，他便立刻到图尔去，并在那里度过他的一生。

可是他常常离开图尔，甚至为了与教会不相干的事情。勃艮第国王贡特朗和奥斯特拉西亚国王希尔德贝尔特二世请他在他们的长期争吵中充当谈判者。585 年和 588 年，我们看到他往返于两个宫廷之间使两个国王和解。他也出席 577 年举行的巴黎宗教会议，审判鲁昂大主教普雷特克斯泰特。希尔佩里克和弗雷代贡德都想驱逐这位大主教，后来他们真的把他逐出了他的教区。

在完成他的各种任务时，特别在巴黎宗教会议上，图尔的格列高利表现得比其他许多主教更有自主精神，更加通情达理，更加公正。毫无疑义，他是轻信的、迷信的，全心全意致力于教士事业的：但他那个时代的教士仍有少数人具有某种我不说是明智的、但至少是不太盲目的信仰，并在有关教会的事情上坚持十分合理的处事方针。

据十世纪时为他写传记的作者克吕尼的奥多说，他曾于 592 年前往罗马觐见教皇大格列高利。这件事是可疑的，而且也无关重要：但克吕尼的奥多的报道包含着一件相当妙趣横生的轶事，这件事证明十世纪时人们对图尔的格列高利和他在同时代人中的评价是很高的。我已经说过，他实际上是非常软弱而不足道的。

他的传记作者说，“一到教皇面前，他就跪下来并祷告上帝。教皇原是一个聪明而思想深刻的人，看到上帝把如此多的恩典放进一个主教的如此瘦小而软弱的躯体内，心里不禁深深地赞美上帝的这个神秘施舍物。这位主教呢，由于上帝的意志，内心已十分

感服教皇的思想，便站起身来，以平静的神态注视着教皇并对他说：'使我们成功的是上帝，不是我们自己；这对大人物和小人物都一样。'教皇看到他如此符合于自己的思想，便对他怀着很大的敬意，老是想授予图尔教区以荣誉，因而赠送给图尔教区一把金椅子，这把椅子现在还保留在这个教堂里。"①

格列高利从罗马回来不久（如果他确实曾去罗马的话），于593年11月17日死于图尔，他的教区里的人都深为哀悼，整个西方基督教世界都为他举行宗教仪式，因为他的著作早已在那里传播。今天我们最感兴趣的东西，在那个时候肯定不是人们所最热切追求的。他编写的作品，首先是一篇关于"殉道者的光荣"的论文，一本分为一百零七章的专门叙述殉道者的奇迹的传记集；第二是一篇分为一百一十二章的论"忏悔者的光荣"的论文；第三是一本分为二十章的题名为"神父们的生平"的集子，它包括高卢教会的二十二位男女圣徒；第四是一篇分为五十章的关于"布里乌德主教圣·尤里安的奇迹"的论文；第五是一篇分为四卷的关于"图尔的圣·马丁的奇迹"的论文；第六是一篇关于"圣·安德鲁的奇迹"的论文。这些都是使他名闻遐迩的著作。它们在无数传记中并无突出的优点，无需我们停下来加以讨论。

使这位图尔主教的名字一直流传到今天的伟大著作是他的《法兰克人教会史》。仅仅这本书的书名就很值得注意，因为它指出它既是一部世俗社会的也是一部宗教社会的历史；作者不愿意写一部仅仅是教会的或仅仅是法兰克人的历史；他认为俗人的命

① 克吕尼修道院院长奥多著《圣·格列高利传》，第24节。

运与教士的命运是不应该分开的。

他说,"我将除了时间顺序之外没有任何其他顺序地把圣徒的德行和人民的灾难不加区别地合并在一起。我并不认为,在叙述时不是为了便利作者而是为了符合于事态的发展而把有福的人的幸运和不幸的人的灾祸合并起来是不合理的……优西比乌斯、塞维鲁、哲罗姆和奥罗修斯同样在他们的编年史中把国王的战争和殉道者的德行合并在一起。"①

我将不求助于其他证据而只求助于图尔的格列高利自己的证据,从他的著作中来辨认出古代文学的那种影响、我开头指出的那种世俗文学和宗教文学之混合。他声明自己蔑视一切异教传统;他绝不接受异教传统占支配地位的世界上的一切遗产。

他说,"我决不去研究农神的逃跑,也不研究朱诺的狂怒,也不研究朱庇特的通奸;我蔑视所有这些行将毁灭的东西,我倒宁愿致力于研究神圣的事物,研究福音书中的各种奇迹。"②

在别处,在他的《法兰克人教会史》的序言中,我们读到:

"在高卢的各个城市里,文学和人文科学的修习研究,在当时所干的种种好的和坏的行为中,日益衰落和消失了;蛮族们都沉湎于逞其凶残,国王们都耽于其狂暴,各教堂则不是由于虔敬的人们而富裕起来,便是遭受异教徒的劫掠。我们没有看到一个长于论理艺术的语法学家用散文或诗词来描述这些事情。因而有许多人呻吟着说:'我们多么不幸!文学的研究在我们中间衰落了,我们

---

① 图尔的格列高利,载我的《法国历史里的回忆录集》,第一卷,第39页。

② 我的上述集子,第一卷,第12页,论图尔的格列高利的文章。

看不到一个人能把当前的事情在他的著作中加以叙述。'有鉴于此,我认为,即使用一种粗野的语言也应该把这些往事的回忆保存下来,以便将来的人可以了解它们。"[①]

作者悲叹的是什么呀？是学术研究的衰落,人文科学的衰落,语法学的衰落,论理学的衰落。在那里,没有一样东西是属于基督教徒的;基督教徒们从来没有想到过它们。相反,当纯粹的基督教精神处于统治地位的时候,人们蔑视格列高利称之为学术研究的那种事情;他们称之为世俗的研究。

这位主教怀念并希望尽自己薄弱的才能来模仿的正是这种古代文学,他所赞扬而企图继承并引以为荣的也正是这种古代文学。

先生们,你们在这里可以看到世俗的特性正在突破。对于把它纳入宗教文学里这件工作来说,已经万事具备,什么也不缺少了:它冠有"教会史"这个名称,它充满着宗教教义,各种传统、传说和教会的事务。而世俗的事务在其中也仍然可以找到一个地位,它是一部编年史,极像最后几部异教的编年史;它在书中明白地表示出对异教文学的尊重和怀念,并企图模仿它。

且不谈其叙述手法,就从把它与两个社会结合起来的两重性来看,这部书也是非常奇特的,它标志着从一个社会到另一个社会的过渡。至于其余方面,既没有任何编辑艺术,也没有任何顺序;甚至连格列高利约许要遵循的纪年顺序也常被忘却或中断。这仅仅是这样一部著作,其作者只把他听说过的一切,他当时经过的一切,各种各样的传说和事件收集起来,把它们不管好的和坏的都写

① 关于图尔的格列高利的那篇文章,载我的《集子》,卷一,第23页。

进一部叙事体的著作里。十一世纪末,一个名叫奥尔德里克·维塔尔的诺曼底修道士,以这同样的精神做了与这同样的事。像图尔的格列高利一样,奥尔德里克把一切回忆录,一切他知道的俗人的和宗教界的事都用一根小线索连结起来,把它们乱七八糟地写进书中,为了使它完全相像,他也给他的著作冠以《诺曼底教会史》这样一个书名。当我们讲到十一世纪的文化时,我将详细地说到它;在这里,我只想指出这相似之处。这位图尔主教的著作,正是由于它使我们可以在远处瞥见古代文学的影子,因而比这位诺曼底修道士的著作要高明些。虽然拉丁文有很多讹误,编辑上也有很多缺点,文体也不庄重,但它在叙述方面仍有某种优点、某种感染力、某种想象的真实性,对人也有相当敏锐的了解。整个说来,它是一部最有启发性和令人感兴趣的三个世纪的编年史。它始于377年,始于圣·马丁之死,而终于591年。

弗雷德加留斯把它继续写下去。他是一个勃艮第人,大概是一个修道士,生活于七世纪中期。这就是人们所了解的关于他的全部情况,甚至他的名字也是靠不住的。他的著作与图尔的格列高利的比起来差得很多。它是一部编年通史,分为五卷,始于世界的开创。第五卷简直是稀奇古怪而难以理解的,它采用了格列高利叙述的故事,并把它继续写到641年。这部续编,除了它所包含的一些资料,同时又因为它几乎是关于这个时期现存的唯一著作而外,是毫无价值的。至于在其他方面,它毫无文学上的优点,而且除了两段文字之外,都丝毫没有详细的描绘,也不能说明任何社会情况和生活习俗。弗雷德加留斯本人当时也吃惊,我不愿说吃惊于他的著作的平庸,而是说吃惊于他那个时代知识的衰

落。

他说,“我们只能从现在已不继续说的一个原始资料中费劲地汲取一些东西。现在,世界在老化,头脑的价值正在我们中间失去光泽,现代没有一个人比得上过去时代的演说家,甚至也没有一个人敢妄图与他们竞赛。”①

实际上,图尔的格列高利与弗雷德加留斯之间的距离是很大的。在格列高利身上,我们仍然感到拉丁文学的影响,而且仿佛仍然感到拉丁文学的气息;我们能辨认出一种对科学和优雅的心灵以及生活方式的嗜好的某种痕迹、某种气味。在弗雷德加留斯身上,则罗马世界的一切回忆都已消失;他是一个无知而粗野的蛮族修道士,他的思想,正像他的生活一样,局限于他的修道院的四壁之内。

下面让我们从散文作家转移到诗人们;他们是值得我们注意的。

我刚才叫你们回忆一下,在拉丁文学方面,三至五世纪时历史的最后情况、最后形式是怎么样的。诗歌,虽然没有完全衰落,但毕竟是大大地衰落了。一切伟大的诗篇,即一切史诗、戏剧诗或抒情诗,都已消失了;史诗、戏曲和颂诗,希腊罗马那些可赞颂的事物,人们对它甚至看都不看一眼。仍然得到一点儿耕耘的唯一的种类是:(1) 教训的诗,有时采取哲学的语调,卢克莱修写的堪称其模范,比较常见的是指向某种物质目标的,如狩猎、捕鱼等;(2) 叙事诗,这一派的大师是奥索尼乌斯,其中还有许多头脑精细而风

① 弗雷德加留斯著作的序,我的集子的第二卷,164 页。

格优雅之士；(3) 最后是一些应景诗，即讽刺诗、纪念死者的诗、情歌、喜歌、铭文，所有那种有时用讽刺的语调、有时用赞美的语调写的诗体，其唯一的目的是从一些转瞬即逝的事件中汲取某种暂时的悦乐。这就是古代诗歌的全部留存物。

这些种类、这些特征都出现在这个时期的半世俗的和半基督教的诗歌中。我认为，六至八世纪的一切基督教诗人中最卓越的，(虽然他也许并不是被人谈得最多的) 是维也纳主教圣·阿维都斯。他约于五世纪中期，像图尔的格列高利一样，生于奥弗涅的一个元老院议员的家庭里，在那里，主教的职位是一种遗产，因为他是第四代主教；他的父亲伊西克是维也纳教区的他的前任主教。阿尔西莫斯·埃克迪修斯·阿维都斯于 490 年出任维也纳教区主教，直到 525 年 2 月 5 日他逝世为止。在这整个时期里，他在高卢教会里起了重要的作用，参与了所有一些重要的事件，主持了包括 517 年的伊巴奥纳会议的许多次宗教会议，特别在阿里乌斯教派与东正教派之间的斗争中起了非常积极的作用。他是高卢东部和南部东正教主教的首脑。当维也纳属于勃艮第阿里乌斯教派时，圣·阿维都斯常须为东正教派的利益不仅对他的神学对手而且还对世俗的权力进行斗争；他常能适当而明智地从斗争中挣脱出来，既尊重和驾驭了国家的主人们，又从未放弃过自己的意见。499 年他在里昂和几位阿里乌斯教派主教一起在国王冈多巴德面前举行的宗教会议上证明了他的坚定和深谋远虑。国王西斯蒙德回到东正教派的怀抱应归功于他。不管这件事到底如何，目前我们必须把他作为一个作家、而不是作为一个主教来考虑。

虽然他写的东西有许多已经失传,但还有大量著作遗留下来;谈到他当时的各种事件的一百来封信,某些布道辞,一些神学论文的片段,最后是他的一些诗篇。其中有六篇都是用六韵步诗行写成的诗。(1) 用325行诗写成的关于创世纪的诗;(2) 以423行诗写成的关于原罪的诗;(3) 435行的关于上帝的审判和逐出乐园的诗;(4) 658行的关于洪水的诗;(5) 719行的关于通过红海的诗;(6) 666行的赞扬童贞的诗。最初三篇,即创世纪、原罪和上帝的审判形成一个三合一,可以看作一篇诗的三个部分,即一部分可以——实际上正确地说,应该称为"失乐园"。这部作品之令人回想到米尔顿,并非仅仅由于其主题;先生们,在关于一般概念的某些部分中和在更重要的某些细节中,相似的程度也是惊人的。但这并不因此而可以说米尔顿已知道圣·阿维都斯的诗篇;毫无疑义,也没有任何事物能证明与此相反的情况。它们是在十六世纪初发表的,而米尔顿的古典的神学的知识是非常渊博的。但是,他是否知道圣·阿维都斯的诗篇,对他的荣誉来说是毫不重要的。他是那些愿意模仿时就能模仿的人中的一个,因为他们愿意发明创造时就能发明创造,而且甚至在模仿中他们也能发明创造。不管实际情况如何,这两篇诗的相似确是文艺界一件相当奇怪的事,而圣·阿维都斯的诗应该得到与米尔顿的诗相比确实不相上下的荣誉。

题名为"关于创世纪"的第一部分基本上是叙事诗;六世纪的叙事诗以其最完美的形式出现在那里。它与我们时代的叙事诗非常相似,这个以德利尔神父为首的学派我们一向知道是非常兴旺的,可是今天已很难数出几个这一逐渐衰弱的学派的继承人了。

这种诗的基本特征是擅长于克服种种不值得克服的困难来描写一些不需要描写的事物,以达到一种文学上很少有的业绩,而无需导致任何真正的诗的效果。有些物体只须把它说出来,有些场合只须给这些物体取名,诗歌便可以产生,想象力可被激起;一个词、一个比喻、一个性质形容词就能把它们生动地置于人们的眼前。叙事诗,像我们知道的这种,是不满足于这种结果的。它更重视叙述的科学性而较少注意叙述的生动和形象化;它不十分致力于使事物被人看到,而更致力于使它们被人们所知道和认识;它精细地观察它们,并作为一个设计者、一个解剖学家来全面检查它们,它的意图是要把它们一一列举,把它们的每一个部分都展示出来;这固然是事实,即通过一个笔触、一个普通的形象而被命名或指出来的东西,对人的想象力来说是真实而可见的,但外表上显得仅仅是一些支离破碎的东西、被毁坏了的东西。这是近代叙事诗的根本缺点,在其最妙的作品中都有这个缺点的印记。在六世纪的叙事诗中都有这种缺点;圣·阿维都斯的大部分叙事诗也有这同样的缺点、同样的特性。

上帝从事于创造人的工作:

“他把头放在最高的地位,并使钻了七个孔的面容适应智力的各种欲望。嗅觉、听觉、视觉和味觉就从那里产生出来的:触觉是能被整个身体所感觉到并作出判断的唯一的感觉,它的能力遍及全身各个部分。灵活的舌头连接上颚,使仿佛被打了一下逐入口腔内的声音通过被推动的空气回响出各种不同的声调。从放在躯体前面的湿润的胸腔伸出强健的双臂和分叉的双手。跟在胃的后面来的是腹腔,它用一个软的封套从四面八方把生命的各种器官

包围起来。再下面，躯体被分成两条大腿，以便通过交替的运动使走路走得更方便些。背后，在枕骨下面，下来了颈项，它到处分布着它的无数的神经。放在内部较低处的是左右两个肺，人们必须用一种轻微的空气使它们分开；它们通过强有力的呼吸，交替地吸入和呼出空气。”①

我们不是在工人的车间里吗？我们不是在参加那缓慢而持续进行的工作、预告科学的来临而排斥生命吗？在这篇叙事诗里，这些事实有着很大的正确性，对人体的构造和各种器官的作用都作了非常忠实的说明，除了人和万物之外，一切东西那里都有。

在近代叙事诗中，完全类似的段落是很容易找到的。

可是，请勿认为，那里除这种东西之外，就什么都没有了，甚至在诗的描述方面，圣·阿维都斯也总是作得像这段一样拙劣的。这本书里有许多最妙的描述，许多最有诗意的描述，特别是那些探索自然界一般的美的描述，自然的美是叙事诗所擅长的而且也是更适合于它的方法的一个主题。作为一个例子，我要引述关于天堂、关于伊甸乐园的描述，同时我要拿给你们看全世界所赞美的米尔顿对此作的有关描述。

“在印度的那一边，在世界开始的地方，亦即据说是天与地的边缘相接的地方，有一处凡人进不去的高高的隐避的场所，那边，自从第一个罪人失坠后被逐、同时犯罪人们自己也明白他们是被公正地逐出幸福的住处的那时起，一直被永存不朽的栅栏封闭着……那边，四季的变换都没有带回严寒；那边，在夏季的太阳过

① 阿维都斯诗集，L.i.《世界的开始》，v.82—107。

去后跟着来的不是冬季的冰雪；当别处四季的循环给人们带来令人窒息的闷热或田野被浓霜染得一片雪白时，仁慈的老天爷却在那边维持着一个永恒的春季；骚动的南风穿不透那边；云彩抛弃了永远纯洁的空气和永远晴朗的天空。土壤不需要雨水来滋润，植物都靠自己的露水而繁荣茂盛。地永远是青翠色的，地面由于温暖而生机勃勃，又因美丽而光辉灿烂。小山上总是长满各种植物，树木从不落叶；虽然经常繁花似锦，但它们很快就依靠自己树液恢复活力。果实在我们这里每年只结一次，可那边是每个月都能成熟；那边，太阳决不让壮丽的百合花枯萎；没有人去触摸而玷污紫罗兰；玫瑰花永远保持着它的色彩和优美的形态……散发香气的香脂不断地从茂密的枝条中溢出。如果偶然有阵微风吹起，被它掠过的美丽的森林就会以低沉而美妙的沙沙声抖动它的树叶和花朵，从此逸出最美妙的香气并把它扩散到老远老远的地方去。一股明澈的泉水从一个只要留意看就能一眼看到底的泉源里涌出：擦得最亮的银子也没有这样光辉夺目；一块晶莹的冰也不能吸引那末多的光；绿宝石在它的岸边闪闪发光；爱虚荣的世人所赞美的各种宝石都像卵石那样四散在那里，它们以各种各样颜色装饰田野，仿佛用一顶天然的王冠打扮它们似的。"[1]

现在来看看米尔顿的诗篇；它被断成无数片段，并四散在他的诗的整个第四卷里；但我选了最符合于我刚才从维也纳主教那里引来的那一段：

"这里是这样一处有着各种景观的美妙的乡间别墅。小树林

---

① L. i.《世界的开始》，v.211—257。

里的树木都在流出芬芳的树胶和香脂；在另一些小树林里，树木的果实因其金黄色的果皮而熠熠生辉，可爱地挂满在树上。西方的传说，如果是确实的话，只有在这里是真实而饶有趣味的：在诸多小树林之间的是草地或平坦的丘陵草原，在它们中间有正在吃嫩草的畜群或棕榈荫蔽的小丘。在某个灌溉过的谷地的山坳里，盛开着各种颜色的花朵和无刺的玫瑰花。另一边是凉爽的幽处，它的多荫的岩窟和洞穴上的葡萄树上挂满了紫色的葡萄，繁茂的藤、叶向四处蔓延；这时，淙淙的流水从小山坡上流下来，或是流向四处，或是形成一个小湖，湖边都长着有良好树冠的长春花。晶莹如镜的小湖又把诸道流水容纳在一起，鸟儿们充当溪流的唱诗班，清新的空气散发出田野和丛林的气息，使颤动的树叶所发出的声音协调起来，而一视同仁的牧羊神则在舞蹈中使优美的舞姿和时间互相结合起来，引上永恒的春天。”①

先生们，圣·阿维都斯的描述肯定比米尔顿的更高明而不是更差些；虽然前者与异教接近得多，但他在描述中所搀杂的神话回忆也少得多：模仿古代之处也许比较少见，但其对自然美的描述我觉得不但更为多种多样，而且也更为纯朴。

在这同一本书里，我看到一段关于尼罗河泛滥的描述，这段描述也应加以引录。你们要知道，在一切宗教传说中，尼罗河是天堂中四条河流之一；为了这个缘故，诗人提到它的名字并描述其一年一度的泛滥情景。

“每当这条河由于河水上涨、溢过河岸、并以其黑色的粘泥覆

① 米尔顿，《失乐园》，iv.246—268行。

盖平原时,它的水就变得肥沃,天空平静无风,尘世的雨水向四处横流。这时孟斐斯四周一片汪洋,人们看到它处在一个大海湾的中间,而航行者则在其已经看不到的田野上航行。这时已没有什么界限,边界都已由于河水的命令而消失,河水的命令使一切都归于平等并中止了这年的各种劳动;牧人高兴地看着他常去的田野被吞掉,在异海里游的鱼出没在以前牛羊吃绿草的地方。最后,当水娶了已变了样的地、并使其一切胚芽都怀了孕时,尼罗河退远了,并重新集合其四散的水;湖消失了;它变成一条河,回到它的河床,而且把洪水关进昔日的河堤之内。"[1]

这段叙述的许多特色以其风格上的缺点著称;我们看到许多他当作诗的那种花费过多精力作出的对比、那种矫揉造作的对语,例如"尘世的雨"、"水娶了地"等等;但描绘的图像仍然不缺乏真实性和效力。圣·阿维都斯在其关于洪水的诗篇中描写了类似的现象,但远为广大而可怕,天上的水的下降和地上一切的水的同时泛滥,都写得非常有气势、有效力;但这段文字太长,我没法引给你们看了。

在题名为"关于原罪"的第二本书里,这位诗人一步一步地跟着宗教传说走;但这些传说并没有降低他的想象力,他有时甚至兴起高雅的诗的想法,这时他放弃了这些传说而没有加以正面的反驳。谁都知道米尔顿赋予撒旦[2]的这个角色,以及使魔鬼身上保留着天使的崇高伟大精神的这种概念的独创性,使善行的各种光

① 阿维都斯,1 i. v 266—281。

② 撒旦(Satan)一词在希伯来文原意为对手、反对者。后来专指魔鬼。——译者

辉遗迹达到罪恶的深渊之中,从而使上帝和人类的敌人具有某种权利表明其丝毫没有不合法或不正当之处。在圣·阿维都斯的诗里可以找到这种思想、或更确切地说这种意向的某种东西:他的撒旦决不纯粹是宗教传说中的魔鬼,不是一个可憎、可怕而又邪恶的、为一切具有崇高或深厚感情的人所不熟悉的人。他已使他身上保留某种属于他的第一状态的性格,某种道德上的崇高伟大;这位诗人的天性已战胜了主教的教义;虽然他的关于撒旦这个角色的概念远逊于米尔顿的概念,虽然他不能在它身上引起那种使这位英国诗人的著作如此令人钦佩的那种灵魂的战斗、那种强烈的对比,但他的作品仍不乏独到之处和强劲的活力。像米尔顿一样,他描绘撒旦是在撒旦第一次进入天堂并看到亚当和夏娃的时候。

他说,"当他看到上帝创造的两个新的生物在静谧的住处,按照上帝给他们规定的规律,靠着统辖宇宙的绝对权力,过着幸福而毫无烦恼的生活,并在宁静中享有一切隶属于他们的东西时,嫉妒的火焰在他的灵魂中突然升起一股烟雾,他的狂怒立刻变成一片可怕的烈火。这时离他从天上落下来并急急忙忙带着依附于其命运的一群人跑进地坑不久。一想到这一点,并在心里回顾他最近受到的失宠,觉得自从他看到另一个拥有这种幸福的人以来,他损失得更多了;羞辱和嫉妒合在一起,使他以下面这种辞语倾吐他的愤恨:

"'啊,真令人发愁啊!这个泥土作成的作品突然放到了我们的面前,我们的覆灭产生了这个丑恶的种族!我啊,刚勇些!我原来拥有天堂,现在却被逐出了,而污泥却继承了天使的光荣!按照可鄙的形状捏成的一小块泥土将在这里称王称霸,而从我们手里

夺去的权力转交给了他！但我们还没有完全失掉它；它的最大部分还存留着；我们能够而且也知道如何去伤害他。那么，我们不要再耽搁了；这场战斗使我高兴；我要在他们一出现时就同他们交战，那时，他们尚未体验过欺骗行为的单纯而天真的头脑，对任何事物一无所知，只能使自己遭受一切打击。当他们单独地活着而尚未把一个多产的后代投入万古永劫之中的时候，把他们诱入歧途就比较容易。我们要不让任何不朽的东西从地里生出来；我们要把这个种族在其开始出现的时候就毁灭它：啊，其首领的失败可能成为死亡的根源；生命的原则可能引起死的痛苦；一切事物可能一下都被击倒；根被砍了，树就永远站不起来。这些都是我沉沦时留给我的安慰。如果我不能再登上天堂，天堂的门至少将对这些生物关闭：如果新的生物由于类似的堕落而消失了，如果使我毁灭的帮凶变成我服刑的伙伴、并和我分享我现已瞥见的这个微弱火光，那末我觉得罚我从天堂落下来也不太严酷了。但为了毫无困难地吸引他们，就得让我这个已沦落到如此低的人亲自把自己走过的路指给他们看；使把我逐出天国的这种骄傲可能也会把人们逐出天堂的边界。'他这样说了，就叹一口气，不吭声了。"[①]

现在来看看米尔顿对在同一时间和同一处境中的撒旦的描写：

"唉，地狱！我的眼睛伤心地看到的是什么呵！诞生到我们有福的房里来的如此先进的用发霉的泥土做成的生物，也许并不是精灵，然而其生气勃勃光辉灿烂的程度不亚于天上的精灵。我的

① 阿维都斯，1. ii. v. 60—117。

思想好奇地追踪他们并可能爱着他们,他们身上如此生动地闪耀着与神相似的特性和按照自己的形象塑造他们的那只手所倾注的如此优雅的风度。

"啊,文雅的一对,你们丝毫没有想到你们的变革已怎样逼近,那时所有这些乐事都将消失,并使你们落入苦难之中,你们现在尝到的欢乐愈多,那时受到的苦难也愈多。若不是如此的幸福,没有可靠保障的幸福总盼望使你们天堂这个宝座继续下去,我要为天堂围上篱笆,不让一个敌人像现在这样走进去;但没有一个我能够同情的你的故意的敌人是如此可悲的,虽然我是得不到人家同情的;我想与你们结盟,而且相互之间如此紧密地和好,以致今后我也必须和你们、你们也必须和我住在一起;我的住处也许并不像这漂亮的天堂那样使你觉得满意;但这样倒承认了你们的创造者的工作;他把它给了我,我同样慷慨地把它给了你们:地狱将敞开她的大门,并派出她的所有的国王来接待你们俩;那边将有许多空地(不像这些狭隘的区域)来接待你们无数的儿女;如果没有较好的地方,那要感谢他,他使我不愿为了他而向你们报仇,因为是他亏待了我,而你们没有亏待我。可能我看到了你们这种无害的天真的样子之后就像我所做的那样被溶化了,然而做得对不对,公众自会推论的。荣誉和由于征服了这个新世界而扩大了的复仇大权,现在迫使我,虽我已被罚入了地狱,去做另一些我所憎恶的事。"①

这里,米尔顿的优势是很大的。他赋予撒旦以远为高尚、热烈而复杂的感情——也许太复杂了,同时他的语言又远较生动有力。

① 米尔顿,《失乐园》,1. iv,第358—392行。

但在这两段之间仍有一个值得注意的相似之处;同时圣·阿维都斯对撒旦的这种纯朴的精力、这种胁迫的一贯性的描写,我觉得是非常感动人的。

第三本书描述亚当和夏娃堕落后如何陷于绝望的境地、上帝的到来、上帝的审判以及他们的被逐出天堂。你们一定会想起米尔顿的著名的那一段,上帝审判后,亚当看到他四周的一切都乱糟糟的,等待着被逐出天堂时,他对这个女人发狂似地大发雷霆:

"当伤心的夏娃孤寂地坐在那里、看到他如此苦恼时,她走近他,试图用温柔的话来对付他狂暴的怒火。但他用严厉的目光盯着她并反击她说:'滚开,你这条毒蛇!这个名称最适合于你了,与他勾结在一起,你本人也同样是不老实的、可恨的!除了像他一样的你的形状和毒蛇似的颜色可能表明你内心的诡计而外,任何东西都不能警告一切生物躲开你,以免装作地狱般不真实的过于神圣的形象陷害他们。如果不是你,我可能仍保持着幸福;如果你不骄傲,没有漫无目的的虚荣心,在最不安全的时候,不拒绝和鄙弃我预先发出的不要轻信别人的警告;渴望被人所理解、即使被魔鬼本人所理解;过于自信,认为它不会欺诈;但与毒蛇会见后,我们被它愚弄了、欺骗了,你被它愚弄了、欺骗了,我被你愚弄了、欺骗了……呵!深信你是绝对聪明的、坚贞的、成熟的、经受得住一切袭击的,但不知道一切都只是一出把戏、一种外表,而不是确实的美德;一切都只是从我身上抽去的一条肋骨,一条天生扭曲的、并像现在所显示的那样、更多地弯向邪恶方面的一条肋骨。如果要把这作为多余的东西扔出去的话,应该根据我的正确的号码。呵!为什么使阳性精灵栖息在最高层天堂的上帝、睿智的创造者、最后

创造了这个尘世的新玩意儿、这个天生的美好的缺点，而并没有同时用男人和天使(不用女性)去充实这个世界，或者寻找某种别的办法来产生人类呢？这场灾祸当时还没有降下来，而更多的东西，无数的尘世的纷扰，将通过女性的圈套以及与女性的紧密结合而降下来。'"[①]

圣·阿维都斯也想到了这个主意；只是，亚当爆发他的怒气的这段话是针对上帝本人而不是针对夏娃的：

"当他知道自己已这样被定了罪，同时最公正的调查已证实了他的一切过错时，他并不卑下地要求宽恕他，也不祈祷；他答问时没有尖声叫喊，也不流泪；他不想用哀求忏悔来阻挡应得的惩罚；已经痛苦了，他就不祈求怜悯。他站起身来，生自己的气，他的这种傲气爆发为没有理智的叫嚣：'当时把这个女人与我的命运结合起来，不正是要毁坏我吗？是她，根据你的第一条法规，你已经把她作为我的妻子；是她，征服了自己，又用她的馊主意征服了我；是她，怂恿我去摘那只她自己早已知道的果子。她是祸害的根源，罪恶都是从她那里来的。我轻信了别人；但您，上帝，使她与我结婚，用甜蜜的结合把我和她连在一起，从而教我相信她。如果我的生活，在早先独居时就始终这样过下去，如果我永远不知道这样一种联合的种种关系和这个致命的伙伴给我套上的这个轭，那该多么好啊！'"

"一听到被激怒的亚当的怒吼，造物主便对孤寂的夏娃说了这样几句严肃的话：'为什么你堕落的时候把你不幸的配偶也拉下

① 米尔顿，《失乐园》，1.x.863—894行。

去？骗人的女人，为什么当你堕落时不独自呆着而要使这个男子的卓越的理智丧失掉？'她感到万分羞愧，伤心地红着脸说，是这条毒蛇欺编了她，怂恿她去触这禁果的。"[1]

这一段看来不是至少可以跟米尔顿的那段相比吗？它甚至已摆脱了那些能毁损后者形象并降低情感进展速度的那些细微的情节。

此书以预告将战胜撒旦的基督的降临而告终。但诗人正是利用这个结局来描写离开天堂这个情节的，而且这些最后的诗行也许是这篇诗中最美丽的了：

"听了这些话，上帝就用兽皮覆盖在他们俩的身上，把他们逐出天堂这个幸福的地方。他们一起落到地上，他们开始进入这荒凉的世界，并以急速的脚步四处游荡。世界被树木和草皮覆盖着；它有绿色的草地，还有泉水和河流；但是天堂啊，他们觉得它的外表比你丑陋！他们被它吓坏了；按照人的天性，他们更爱他们已经失掉的东西。他们觉得地球是狭隘的；他们看不到它的边，但他们觉得受到了限制，因此他们呻吟叹气。他们的眼睛甚至觉得白天也是黑暗的，而在晴朗的太阳光下，他们抱怨说，看不见光明了。"[2]

圣·阿维都斯的其他三篇诗，《洪水》、《通过红海》和《童贞颂》，比我刚才所引的差得多；但在其中仍然可以找到一些值得注意的片断；先生们，我们肯定有理由对包含着这样一些美妙之处的一部

---

① 阿维都斯，1.iii.第96—112行诗。

② 阿维都斯，1.iii.第195—207行诗。

著作竟如此不引人注目感到吃惊。但圣·阿维都斯的时代全都是不引人注目的,他已受到他生活于其中的普遍的衰颓的影响。

我提到的第二个诗人名字是普瓦捷主教福蒂纳图斯。他不属高卢血统,530年生于阿尔卑斯山的那一边,在特雷维桑的塞奈达附近。565年前后,在伦巴第人大举入侵和蹂躏北意大利之前不久,他进入高卢,并在西吉伯特一世与西班牙国王阿特那吉尔德的女儿布吕娜奥结婚的时候停留在奥斯特拉西亚。看来,他在那里逗留有一、二年光景,作为那里的一个宫廷诗人写些喜歌,挽歌,并歌颂其奇事和乐事。后来我们发现他在图尔,向圣·马丁表示虔诚,但当时他还是一个俗人。那时,克洛泰尔一世的妻子圣·拉德贡德刚刚退隐,创立了一所女修道院。福蒂纳图斯与她有密切的友谊,便当上了牧师,不久又成为她的修道院教堂的牧师和修道院的施赈人员。从此时起,就没有什么关于他生活的值得注意的事可为人所知。圣·拉德贡德死后七、八年,他被任为普瓦捷的主教,在那里长期以其诗篇歌颂他那个时代的一切伟大人物,并与所有的大主教勤于通信之后,于七世纪初在那里逝世。

除了七部圣徒传记、一些书信或用散文写的神学论文、四卷关于图尔的圣·马丁的生活的六韵步诗(这仅仅是苏尔皮西乌斯·塞维卢斯写的这个圣徒的传记的一种诗的版本)以及若干已经失传的著作而外,他还留下二百四十九篇用各种韵步写的诗,其中把二百四十六篇辑成十一卷,另三篇是独立的。在这当中有十五篇是为纪念某些教堂、大教堂、小礼拜堂等的落成或奉献典礼上写的;三十篇是墓志铭;二十九篇是献给图尔的格列高利或有关他的诗篇;二十七篇是献给圣·拉德贡德或普瓦捷修道院女院长阿格尼斯

的，一百四十八篇是献给各种人士、涉及各种主题的。

那些献给圣·拉德贡德或阿格尼斯女修道院长的诗篇无可争辩地是最著名的并能表明福蒂纳图斯的性格和诗的种类的诗篇。我将仅对这些诗篇加以细述。

人们很自然地会把最严肃的思想和这些人之间的关系联系起来，但事实上，我是严肃地叙述这些思想的：这是误会；先生们，不要猜想我在这里一定会提到某些奇特的轶事，或者这段历史属于某种令人为难的丑闻；在这位主教和普瓦捷的修女们之间的关系中看不到丝毫可耻的、暧昧的和能引起丝毫恶意猜测的东西；但他们之间的关系是一种琐细的孩子气的关系，这是不能加以忽视的，因为甚至福蒂纳图斯的诗篇也是一部与此有关的不朽著作。

这些是献给圣·拉德贡德或圣·阿格尼斯的二十七篇诗中的十六篇诗的标题：

第八卷，第8篇，献给拉德贡德，关于紫罗兰。

第八卷，第9篇，关于放在祭坛上的花。

第八卷，第10篇，关于他赠送给她的花。

第十一卷，第4篇，献给拉德贡德，邀她喝酒。

第十一卷，第11篇，献给这位修道院女院长，关于花。

第十一卷，第13篇，关于栗子。

第十一卷，第14篇，关于牛奶。

第十一卷，第15篇，同上。

第十一卷，第16篇，关于一次宴会。

第十一卷，第18篇，关于黑刺李。

第十一卷,第19篇,关于牛奶和其他美味食品。

第十一卷,第20篇,关于鸡蛋和李子。

第十一卷,第22篇,关于一次宴会。

第十一卷,第23篇,同上。

第十一卷,第24篇,同上。

第十一卷,第25篇,同上。

现在看看这些诗篇的某些范例本身;它们证明这些标题并没有欺骗我们。

他在献给圣·拉德贡德的诗里写道,“在我斋戒的时候,你送给我各种食物,一看到它们,你使我心痛。我的眼睛凝视着医生禁止我用的东西,他的手制止我去吃我的嘴想吃的东西。但当你的仁慈用这牛奶来满足我们时,你的礼物胜过了国王们的所赐。因此,我请求你,要像一个好修女对待我们虔敬的母亲那样感到高兴,因为在这个时刻,我感受到了进餐的美妙悦乐。”①

而在另一处,在一次宴会之后:“在各种各样美食和各色各样蔬菜炖肉片的包围之下,我有时睡觉、有时吃东西;我张开我的嘴,然后闭上我的眼睛,接着又吃起各种东西来;我的心很乱,请相信我这话,最亲爱的人们,我已不能自如地说话或写诗了。一个喝醉了的人的手是摇摆不定的;酒在我身上也像在其他饮者身上那样产生了同样的作用;我想,我看到桌子正在纯洁的酒中游泳。可是,也像我能够的那样,我用温柔的语言为我的母亲和姊姊写出了这支小曲,虽然我万分瞌睡,可是我对她们的爱鼓舞了我,使我写

① Fortun Carm., l. xi. No. 19; Bib. Pat., vol. v. p. 596.

出了人手所不能写出来的东西。”[①]

先生们，我插入这些奇异的引文，并不是作为娱乐，对我来说，多引几段引文是轻而易举的事；我希望，一方面，让你们看看人们很少知道的这个时代的生活方式，另一方面，使你们能够看到，或者可以说让你们亲手触摸一下曾在我们文学中占相当重要地位的一种诗，即始于我们古老的古诗体短篇小说直到无韵诗的曾无情地对修道院内部的弱点和可笑的特点产生作用的那种轻松的讽刺诗的内在性。福蒂纳图斯确实并不想嘲笑当时的演员和诗人，他对圣·拉德贡德和修道院女院长阿格尼斯说话和献诗都是非常郑重的；但作为这种诗的主题、而且长时期来刺激着法国人的想象力的那种生活方式，与最重大的交往联系在一起的那种孩子气的言行、那种懒散、那种贪食——你在这里可以看到，它们是从六世纪开始的，而且完全与马罗特或格雷塞在十或十二个世纪后赋予它们的那种生活方式属于同一性质。

可是，先生们，福蒂纳图斯的诗却完全没有它们这种性质。他的某些敬神的赞美诗是很美的，其中一首《Vexilla Regis》已被教会正式采用。除了这些赞美诗而外，在许多这样的世俗的和宗教的小诗中，还有许多富有想象力、智慧而又生气勃勃的诗句。我将仅从一篇长达三百七十一行的哀歌体诗中引录一段——这诗写的是关于布吕娜奥的姊姊加尔斯温特离开西班牙、到达法国、她与希尔佩里克结婚和她的可悲的结局。我选的是加尔斯温特的母亲、阿特那吉尔德的妻子为加尔斯温特而悲伤的那一段；

① Fortun Carm., 1. xi. No.24; Bib. Pat., vol. v. p. 596.

她看见她的女儿快要离开她了，便拥抱她，注视她，再一次拥抱她，并喊道：

“西班牙呀，你能容纳这样多的人，但对一个母亲来说是太狭隘了，阳光绚烂的土地对我来说已成为一座监狱；虽然你奄有从泽菲鲁斯的故乡到热烈的厄俄斯的故乡、从第勒尼亚到大西洋的广大领土——虽然你能满足无数国家的需要，但既然我的女儿已不再在这里，你对我来说是太狭隘了。我的女儿呀，没有你，我在这里将成为一个异乡人或流浪者，而在我的故乡，则既是一个公民，又是一个离乡背井者。我要问，到处寻找我的女儿的这双眼睛将看着什么呀？……不管什么婴儿和我一起玩，都将成为一种惩罚，你在别人的怀抱中将使我的心感到沉重：尽管另一个人也在跑、走、坐下、哭泣、走进、走出，但你亲爱的形象将永远出现在我的眼前。当你离开我不在我身边的时候，我将忙着去作陌生的爱抚并低声呻吟，我将把另一个孩子的脸压在我憔悴的胸膛上；我将用我的亲吻去擦干另一个孩子的泪，我将喝掉这些泪水；但愿这样做能使上帝高兴，使我可以因此而为我的极度的口渴找到一些饮料！不论我做什么事，我都将是痛苦的，没有补救办法能安慰我；啊，加尔斯温特呀，我死于你给我带来的创伤！我要问，哪一只亲人的手会来梳理、会来装饰你的头发？我不在那里的时候，谁会用亲吻来掩护你柔嫩的脸，谁会把你抱在怀里，温暖你，谁会把你放在她的膝上，用她的双臂搂着你？啊呀！当你没有我的时候，你就没有母亲了。至于其他方面，当你不在的时候，我这悲伤的心总是惦记着你：我恳求你，要高高兴兴，但离开我，走吧，再见了。从空中送些安慰给你的忍受不了的母亲吧；如果风儿带给我什么消息的话，但

愿它是吉利的消息!”[1]

拙劣修辞的微妙和矫揉造作在这一段里都可以看到;但它的感情是真挚的,辞语是有独创性而生动的。福蒂纳图斯的许多诗篇都有这种优点。

我不想把这个问题再讨论下去了;先生们,我想我已充分证明了我开始时说的话:那里没有宗教文学;行将消亡的异教文学的种种习俗、甚至其韵律的形式,都在它们身上打上了明显的烙印。奥索尼乌斯比福蒂纳图斯更优美、更端正、更能打破格律的限制;但在文学上说,这位主教倒是这位执政官的一个继承者;拉丁的传统并没有消亡;它已传给了基督教社会;这里,开始了这样一种模拟,它在普遍的瓦解中把近代世界与古代世界联结起来,并在一个较晚的时期里,将在一切文学中起十分重要的作用。

先生们,我们必须结束了:我们刚才已研究了六至八世纪时法兰克高卢的智力状况。这个研究为我们完成了对这同一时期,即墨洛温王朝时期我们文明的发展的研究。打上了这同一种特性的烙印的另一个时代是从使丕平家族登上法兰克人王位的那个革命开始的。在我们下一讲中,我将试图叙述这个革命本身,那时我们将讨论这个革命迫使法国采取的一些新的途径。

---

① 福蒂纳图斯,Carm., l. vi. No 7; Bib. Pat., vol. x. p. 562。

第十九讲

由加洛林王朝取代墨洛温王朝的革命的原因与性质——扼要重述墨洛温王朝时期的法国文明史——法兰克国家在其与各邻国人民的关系中的地位——法兰克国家在其内部组织中的地位——贵族分子在其中占优势,但并不是整个地经常地占优势——法兰克人教会的状况——主教制度在其中占优势,但其本身正日渐衰落——两股新势力正在兴起——第一,奥斯特拉西亚的法兰克人——宫相们——丕平家族——第二,教皇统治制度——有利于其发展的环境——使奥斯特拉西亚的法兰克人靠拢并与教皇联合起来的种种原因——莱茵河那边的日耳曼人的改宗——盎格鲁撒克逊传教士一方面与教皇、另一方面与奥斯特拉西亚的宫相的关系——圣·卜尼法斯——教皇需要奥斯特拉西亚的法兰克人去反对伦巴第人——矮子丕平需要教皇拥戴他为国王——他们的联盟及其使文明发生深刻影响的新方向——这个过程的第一部分的结束

先生们,我们已到达了一个大事件的前夜,一个革命的前夜。这个革命把墨洛温王朝的最后一个国王抛进了一个修道院,并将加洛林王朝的国王推上了法兰克王国的王位。这个革命完成于152年3月,完成于在苏瓦松举行的半世俗半教会的会议上,在那里,丕平被宣布为国王,并由梅因兹大主教卜尼法斯授予圣职。从来没有一个革命是这样不费力而又无声无息地发生的;丕平拥有

实力:这事实就被转变为权力;人们没有向他作出任何反抗;在历史上也没有留下十分重大的抗议的痕迹。一切似乎都一仍其旧,仅仅改变了一个称号。然而,毫无疑问,一件大事就这样完成了;毫无疑问,这个变化标志着一个特定的社会状况的终结和法国文明史上一个新的情况、一个危机、一个真正的时代的开始。

我现在要拿给你们看的正是这个危机。我要扼要重述墨洛温王朝诸王治下的文明史,以便指出它是如何落到这样一个结果的,并通过简明地陈述这个转变及其原因,来阐明它在加洛林王朝诸王治下不得不采取的新的特性、新的方针。

世俗社会和宗教社会显然是这个扼要重述的双重主题。我们已经各别地并就其相互关系加以研究。我们也将这样来研究它们在我们即将探讨的那个时期里的情况。这就需要我们确切地知道在哪一点上它们已各自达到我们现在正在研究的这个危机,以及它们的相互处境如何。

我从世俗社会开始讲。本课程一开始,我们就一直在谈论近代国家、特别是法兰克国家的建立问题。我们把它的起源标定在克洛维在位时期,如果退一步,我们不追溯到更远、不追溯到法拉蒙德的话。然而,先生们,必须知道,即使在我们所讲的时期,在墨洛温王朝末期,法兰克高卢社会的任何事物也都是没有固定下来的,任何事物都并不具有丝毫稳定的、普遍的形态,任何在其中占优势的原则都不十分完备得足以控制它;法兰克—高卢人的社会既不在内部、也不在外界存在。在高卢这块土地上根本没有国家。

我们所说的国家,指的是什么呢?指的是一块具有某种广度的领土,它具有一个确定的中心、固定的边界,居住着具有一个共

同的名称、并在某些方面被纠缠在同一命运中过生活的人。像这样的情况,在八世纪中叶在我们今天称之为法兰西的这块土地上是不存在的。

你们知道在那里交替地出现和消失的王国有多少。梅斯王国、苏瓦松王国、奥尔良王国、巴黎王国已让位于纽斯特里亚王国、奥斯特拉西亚王国、勃艮第王国、阿基坦王国,不断地改变主人、边界、面积和重要性;最后,减少到两个,即奥斯特拉西亚王国和纽斯特里亚王国,甚至这两个王国也是一切都是不稳定的、没有规律的,它们的首领和它们的边界都不断地变动;国王们和各省区都不断地从这一个国家转到另一个国家;因此,甚至在法兰克人所占据的领土内部,一切政治联盟都没有丝毫一贯性和稳固性。

外部边境更不确定。在东部和北部不断发生日耳曼各族的入侵活动。图林根人、巴伐里亚人、阿勒曼尼人、弗里西亚人、萨克森人不断地力图越过莱茵河来攫取一份法兰克人所占据的领土。为了反抗他们,法兰克人跨过了莱茵河,曾几次蹂躏图林根人、阿勒曼尼人和巴伐里亚人的国土,并使这些民族处于附庸的地位,毫无疑义这种地位是朝不保夕的,而且其疆土也不可能有明确的界限。但弗里西亚人和萨克森人避免了这种半战败的地位,而奥斯特拉西亚的法兰克人则不得不对他们保持一种不断的战争状态,这使他们的边境非常不固定。

在西方,不列颠人和一切定居在阿尔莫利卡半岛的部族使纽斯特里亚的法兰克人的边境也处于这种朝不保夕的状态。

在南方,在普罗旺斯、纳尔榜南斯和阿基坦,这种变动不定的情况已不再来自蛮族和半游牧侨民的移动;但也有这种变动不定

的情况。昔日的罗马人不断地力图恢复其独立。法兰克人已经征服了但并没有完全拥有这些国土。当他们的大规模的入侵行动停止时,各城市和乡村地区就起来造反了,并联合起来企图摆脱这种羁绊。一种动摇和不稳定的新因素同他们的努力又被连结在一起。伊斯兰教兴起于622年7月16日,到这同一个世纪的末尾或至少八世纪之初,它淹没了意大利南部、几乎整个西班牙和高卢南部,并且在这一边作出了比日耳曼民族在莱茵河边所作的更为迅猛的努力。因此,法兰克人的领土在各方面,在北部、东部、西部和南部都不断地被侵犯,它的边境不断地被反复的入侵所改变。整个说来,毫无疑义,在这块广大的土地上,法兰克人处于统治地位;但它仍然没有领土的连贯性、政治的统一性,像具有明确的边界的各国那样,同时,根据国际法的观点,严格意义上的国家在这块土地上是不存在的。

让我们深入到高卢—法兰克社会的内部去看看。我们不会看到任何比较进步的事物;它也拿不出较大程度的完整性或固定性给我们看。

你们可以回忆一下,在考察入侵前日耳曼各族的种种制度和设施时,我曾指出,它们不可能被移植到高卢人的土地上去,同时,各种自由制度,特别是对征服者的新处境已不适用的由自由人大会管理公众事务的这种制度,几乎已经整个儿消亡了。甚至自由人这个阶级,以及以个人独立、平等为其基本特征的那种情况,在数量上和重要性上都不断地降低;十分明显,在高卢—法兰克社会占主导地位并控制这个社会的并不是这个阶级,也不是与它同样性质的各种制度和势力。在那个时候,自由是纷扰的原因,而不是

组织的原则。

在入侵后的最初一些时期,你们看到,王权有了一些进展;它收集了帝国遗产的一些残骸;宗教思想使它得到了某种权力:但这个发展不久就停止了;中央集权的时代还离得远得很哩;使得服从的一切手段都很缺乏;各方面都障碍重重。墨洛温王朝王权的迅速而不可救药的蒙受耻辱证明要让君主政治原则来支配和控制高卢—法兰克社会是多么不可能。它几乎像自由制度原则同样软弱无力。

贵族政治原则占了统治地位:权力实际上属于拥有领地的大领主、国王的同伴(compagnons du roi)、国王的侍从(antrustions)、效忠王室的近臣(leudes)和信徒(fidèles)。但贵族政治原则本身是不能使社会得到任何稳定的或普遍的组织的;它在社会上占主导地位,但它所产生的纷扰与其他制度所产生的一样的多,而不能赋予社会以比较简单或井然有序的体制。请教一切曾试图描述和说明这个时代的近代史学家吧。有的已找到了它的关键在于自由人反对效忠王室的近臣,即征服民族反对那些即将成为宫廷贵族的人的斗争;另一些史学家则坚持认为关键在于种族的复杂,并乐于谈到日耳曼人对高卢人的斗争;再另外一些人则非常重视于教士对俗人的斗争和主教反对蛮族大领主的斗争,并从中看出了大多数事件的秘密。还有另外一些人则特别坚持于国王们自己反对其同伴、反对其企图独立并废除和侵犯王权的效忠王室的近臣们的斗争。他们在某种程度上全都有一种不同的说法用于这个时代社会状况所呈现出来的那些不可思议的事:这是认为没有一种说法能说明它的一个十足的理由。所有这些斗争实际上都存在;所有

这些参加争夺的力量没有一个赢得足够的优势来秩序井然地进行统治。后来孕育封建制度的贵族政治倾向在那时肯定占主导地位;但任何制度、任何常设组织还不可能从中兴起。

因此,在内部和在外部,不管我们考察的是社会秩序还是政治秩序,一切都是不安定的,不断地产生出问题;似乎没有一种事物命中注定会有长期或有力的发展。

让我们从世俗社会转到宗教社会方面来;如果我没有弄错的话,这扼要的重述将表明宗教社会也处于同样的状况。

使教会团结一致的思想在人们的头脑里是普遍而占主导地位的;但事实上它还远没有取得这种广度、这种力量。没有一个总原则,没有一个严格说来的管理机构在高卢—法兰克人的教会里占统治地位;像世俗社会一样,它整个儿是没有秩序的一片混乱。

第一,在基督教发展初期曾处于主导地位的各种自由制度的残余,几乎已完全消失。你们已看到,它们逐渐限于教士的参与主教选举和限于宗教会议在教会的总的管理中的影响力。你们已经看到主教的选举和宗教会议的影响力的日渐衰落,接着也几乎消失。到八世纪初,它们只留下了一个空的影子;主教们的晋级大部分应归功于国王们或宫相们的命令,或是他们采取的某种暴力形式。宗教会议几乎没有召开过。在宗教社会里,没有一个合法的自由团体能保留丝毫实际权力。

我们已经看到了全世界普遍的君主制的曙光;我们已经看到,教皇权力在西方拥有显著的优势。可是,切勿认为,在我们所研究的这个时代,特别在高卢,这个优势像是一种真正的权威,一种统治的形式。不,在七世纪末,它正在急剧衰落。当法兰克人在高卢

立定脚跟时，教皇们试图在这些新主人那里保留他们过去在罗马帝国下曾享受过的那种信任。五世纪时，罗马主教在南部高卢，特别在阿尔勒主教教区，拥有大量领地，这是与那些国家交往并发生影响的有力手段，这些领地，在西哥特国王、勃艮第国王或法兰克国王治下仍然归他所有，而且阿尔勒主教仍像往常那样是他的代理人，既是他个人事务的也是教会一般事务的代理人。因此，在六世纪和七世纪初，教皇们与法兰克国王们之间的交往是很频繁的；有无数关于这些交往的文献留传下来，其中有几封大格列高利写给布吕娜奥的信：在某些场合，法兰克国王自己也要求助于教皇的干预。但在整个七世纪中，由于许多相当复杂的原因，这种干预几乎已经完全停止。从大格列高利到格列高利二世（从 604 年到 715 年），我们几乎找不到足以证明法兰克—高卢的国王与教皇之间的通信联系的一封信、一份文件。

那时在高卢盛行的大量骚乱，一切王国和一切国王的不稳定性，无疑促成了这种情况：没有一个人有什么时间来考虑缔结或保持这样遥远的关系；一切事情都是根据直接的动机，当场立刻决定的。在阿尔卑斯山的那一边，也盛行着几乎同样的动乱；伦巴第人侵入意大利并威胁着罗马；个人的、迫在眉睫的危险使教皇的注意力局限于他自己特殊利益的小圈子里。此外，高卢主教集团的构成已不再像过去那样单纯了，有许多蛮族人士搀杂进来，他们对于长时期以来使高卢主教们与罗马主教团结起来的一切往事、一切习俗都非常陌生。一切情况汇合起来使罗马和高卢之间的宗教关系化为乌有。因此，七世纪末，支配高卢—法兰克教会的原则已不再是万能的君主政治原则，而更多的是共同考虑的原则；教皇的权

力几乎不比自由大了。

那里,像其他地方一样,在宗教社会中像在世俗社会中一样,贵族政治原则已占主导地位。对高卢—法兰克教会的控制权已属于主教集团。在五、六世纪时,高卢—法兰克教会管理得很有秩序、很有持续性;但在七世纪中,由于我对你们说过的种种原因[①],主教贵族政治也落入曾侵袭世俗社会贵族政治的这种腐败、这种混乱状态之中;大主教们丧失了一切权力;单纯的教士丧失了一切势力;许多主教把自己作为领主的权势看得比自己作为教会首脑的使命还要重。许多俗人接受或篡夺主教辖区作为私人领地。各自从事于自己世俗的事业或主教辖区的事业;在管理寺院以外的教士方面,一切统一的规章制度都消失了。各寺院也出现了同样的情况。圣·本尼狄克特制订的规章各寺院是共同采用的,但没有一个总的管理机构把各个寺院结合起来;各个寺院分别管理自己;因此,七世纪时,过去在教会里和国家里同样占优势的贵族政治制度在这里几乎同样混乱,同样不能导致任何通往普遍而有秩序的管理的捷径。

因此,这个时期,在近代社会所由产生的这两个社会中的任何一个社会里,任何事物都没有建立起来。没有规章、没有公众权力机构的情况也许比罗马帝国刚覆亡时还要严重;那时,无论如何,罗马和日耳曼的制度和设施依然存在,还能在最不安定的事变中维持某种社会秩序。当墨洛温王朝即将垮台时,甚至这种残骸也已荡然无存,而新的大厦尚未兴起;那里几乎丝毫没有有权威的行

① 本书第一卷,第八讲。

政机构或日耳曼的自由人大会或 mâls 的痕迹，同时也看不到封建的机构。也许没有一个时代曾经有过这样大的混乱，或几乎不存在国家的情况。

但在这普遍瓦解的局面下，仍有两种新的势力、两种关于组织与管理的原则在世俗社会和宗教社会里酝酿着，并注定要互相靠拢和联合起来，以便最后结束这个混乱的局面，而赋予教会和国家以它们所没有的完整性和固定性。

谁仔细观察过六至八世纪时法兰克人在高卢土地上的分布情况，就会吃惊于驻在莱茵河、摩泽尔河和默兹河的奥斯特拉西亚法兰克人与迁移到高卢中部、西部和南部的纽斯特拉西亚法兰克人之间的巨大差异。前者大概人数较多，但肯定不十分分散。当日耳曼人可说是像安泰那样从土地上汲取力量和肥力的时候，他们仍坚定地住在那块土地上。只有莱茵河把他们和古代德国分隔开来。他们和居住在右岸的日耳曼移民和一部分法兰克移民不断交往，不论是怀有敌意的还是和平的交往。但他们在新的国土上很好地立定了脚跟，并且坚决要保卫这块地方。他们在风俗习惯上和古代日耳曼社会的差别也不像纽斯特拉西亚法兰克人那样大，同时，他们成为土地所有者后日渐养成了他们新环境的和可能适合于它的社会组织的需要和习惯。两种显然互相敌对的事实使奥斯特拉西亚法兰克人的这种特殊的特征轮廓鲜明地显示出来。我们知道，六、七世纪时还散布在意大利和高卢南部、并在那里沉湎于入侵和劫掠生活的那些战士队伍多半是从奥斯特拉西亚出发的；然而，关于法兰克人逐渐成为土地所有者的过程中最值得注意的有价值的文献却是在奥斯特拉西亚发现的。在莱茵河、摩泽尔

河和默兹河边的是他们那些成为城堡的住宅中最坚固的住宅，因此，奥斯特拉西亚社会是法兰克人古代风俗习惯和新的境况的最完善最忠实的映象；在那里，人们最少看到成分不纯的罗马人；在那里，战胜的气概和地区的风气，土地所有主的本能和战士的天性都联合在一起，并用最大的能量表现自己。

如此重要的一件事不能不变得明显起来，并对事态的发展发挥重大的影响；奥斯特拉西亚社会一定会产生能表明和发展其特征的某种制度、某种力量。这就是它的宫相们，特别是丕平家族所起的作用。

在一切法兰克人的王国里都可以遇到宫相。我不准备在这里详谈关于这种制度的漫长的历史，我只将说说它的特性和一般的盛衰变迁。这些宫相开始时仅仅是王宫内部的总管，是团结在国王周围的国王的同伴或陪臣的首脑。他们的职责是在国王的亲信们中间维持秩序、执行法制，照管这个大家庭社会的一切事务、一切需要。他们在陪臣们眼里是国王的亲信；这是他们的第一种身分、第一种社会地位。

现在来说第二种。国王的宫相在对国王的陪臣们行使了国王的权力之后，篡夺了国王的权力来为自己的利益服务。陪臣们则由于受到了国家的委任和封地，不久都变成了大领主。这种新的地位优越于国王同伴的地位；他们从国王那里分离出来，并联合起来保卫他们的共同利益。宫相们随着自己的命运所支配，有时候抵制他们，更多的时候和他们联合在一起，起初作为国王的仆役长，他们最后成了贵族政治的首领，王权对他们毫无办法。

这些是这个制度的两个主要方面：它在奥斯特拉西亚，在丕平

家族中,得到了比其他任何地方更大的巩固和发展。丕平家族拥有这种地位几乎达一个半世纪之久。既是大领主又是握有王家实权的人物,又是军事首领的老丕平(Pepin-le-Vieux)、丕平·德·埃尔斯塔(Pepin de Herstal)、查理·马特和矮子丕平依次保卫着这种利益,盗用国王的权力为自己服务,并使自己成为贵族政治、王权以及当地和征服者中的知识分子的代表,这些知识分子使奥斯特拉西亚的法兰克人生气勃勃并为他们取得了优势。在他们那里存在着这样一个生活与组织的原则,它要控制世俗社会并至少在一个时期内使世俗社会从混乱和软弱无力的状态中摆脱出来。丕平们都是它的权力的保管人和它的行动的工具。

在宗教社会里,但在法兰克地区之外,也有一种能采用或至少试图采用秩序和改革的力量在发展:这种力量就是教皇统治制度。

先生们,我不想在这里重复我早已说过的关于教皇权力的起源及其权力所以能逐渐扩展的宗教方面的原因。不管这些原因怎样,用纯粹世俗的观点来看,罗马主教发现自己正处于最有利的地位。你们可以回想一下,有三种情况特别有助于确立一般主教们的权力:第一,他们都有广大的领地,这使他们得以在长期控制着欧洲社会的大领主统治集团中取得一席之地;第二,他们介入了自治城市系统,并由于直接、间接得到了昔日地方行政长官的遗产而在各城市发挥了优势;第三,他们作为世俗权力的地方议院议员的资格;他们围绕在新的国王们周围,并在他们攫取统治权时指导他们。在这三重基础之上,主教统治制的势力就在日益兴旺的各城邦中兴起来了。比任何其他主教都更为老练的罗马主教准备利用这个基础。像其他人一样,他是一个大领主。他很早很早就在罗

马的郊外地区、意大利南部和亚得里亚海边拥有广大的领地。作为一个世俗势力的地方议员,没有一个人有如此好的机遇:他不像法兰克的、西班牙的、盎格鲁萨克森的主教们那样是一个在场的国王的仆人,而是一个不在场的国王的代表。他所依附的是东罗马帝国的皇帝,这位君主很少束缚他的行政工作,从来不使他黯然失色。诚然,东罗马帝国除驻在意大利的教皇外还有其他代表;拉韦纳的总督和驻在罗马的一个公爵是关于世俗行政事务的真正的代表。但在罗马内部,主教在世俗事务方面的种种优惠条件,即使没有这些条件,他在其他方面的影响力,也几乎足以赋予他一切权力。皇帝们不遗余力地使他依附于他们;他们小心翼翼地保留认可他的当选之权;他则送给他们一些贡物,并在君士坦丁堡长期派驻一个称为"皇帝敕令传达官"(Apocrisiaire)的代表,负责处理他在那边的一切事务,并借以保证他的忠诚。但如果这些预防措施阻碍了教皇们的完全的和外部的解放,这也无碍于他们的独立是名副其实的独立,也不能妨碍他们在皇帝的代表这个称号下日益接近于成为皇帝的继承者。

作为自治城市的行政长官,作为罗马城内居民的首领,他们的地位是相当有利的。你们已经看到,在西方的其余部分,特别是在高卢,自治城市制度由于入侵的灾难所造成的必然结果已日渐衰落。在那里,肯定还留有它的一些残骸,而且几乎单独由主教在处理它们;但它们仅仅是一些残骸;在伯爵们或其他蛮族首领的横暴打击下,自治城市行政长官们的重要性已日益降低。但在罗马,情况远非如此,那边的城市自治制度不是削弱了,而是加强了。罗马决不是保留在蛮族的手里;他们仅仅是顺便劫掠了它。皇帝的权

力对它是鞭长莫及。城市自治制度不久便成为唯一的管理制度。六、七世纪时罗马人民在其事务方面的影响力比过去的年代要积极得多、有效得多。自治城市的行政官已成为政治上的行政官;而主教则多少按照固定的方式,也多少通过直接的手段,在某种程度上已成为罗马人民的首领,在这个普遍而未被觉察的向某种主权的上升中,他处于领先的地位。而在别处,主教的权力未能超越狭隘而不确定的行政管理机构的范围之外。

因此,作为领主、作为国王的顾问、作为普通的行政官员,罗马主教们都有最大的机会;而当宗教环境有助于提高他们的权力时,政治的环境也有这种结果,能在这同一条路上促成他们。因此,六、七世纪时,教皇在意大利拥有它过去所远未拥有过的重要性。虽然在这个时期末尾,法兰克的高卢对它还很陌生,虽然他同国王和同法兰克教士的关系都已变得很稀薄,但它的一般进展是如此,以致在他再度走进法兰克教会这个领域时,他仍能以优于一切敌手的力量和声望在那里出现。

因此先生们,在这里,我们看到有两种新的力量在总崩溃之中形成和得到巩固。在法兰克人的国家里是奥斯特拉西亚的宫相;在基督教教会里是教皇;这里有种积极的、生气勃勃的原则,一种似乎向往于占领世俗社会,另一种似乎向往于占领宗教社会,它们都能夺取某种组组工作,并在其中建立某种管理机构。

事实上,正是由于这两种原则及其同盟的影响,在八世纪中期,我们正在探索其性质和意义的这个大危机发出了光芒四射的异彩。我们看到了它们各自的产生和增大;它们是怎样接近和联合的呢?

从五世纪开始，教皇带头进行使异教徒改宗的工作。西方各国的教士，无论是担任当地宗教职务的还是担任世俗职务的，这时几乎都已放弃这一伟大事业，只有比较无私而又比较空闲的修道士仍在热心地进行这个工作。罗马主教着手指导他们，他们公认他为领袖。六世纪末，大格列高利完成了这些改宗工作中最重要的、即定居在不列颠的盎格鲁—撒克逊人的改宗工作。罗马修道士奉他之命开始进行这项工作。他们从肯特郡开始，其中之一的奥古斯丁是坎特伯雷的第一任大主教。因此，七世纪时，盎格鲁—撒克逊教会是西方唯一的发源于罗马教会的教会。意大利、西班牙和高卢没有教皇的帮助都已成为基督徒的世界，它们的教会并不是靠孝顺的力量而与罗马教会联系在一起的；它们是罗马教会的姊妹而不是罗马教会的女儿。与此相反，不列颠是从罗马接受她的信仰和她的第一批传教士的。因此，在这个时期，她比任何其他西方教会都远为频繁地与教皇通信，致力于它们的事业、服从它们的权威。由于自然的缘故，也由于语言相似的原因，教皇从事欧洲其他异教民族、特别是日耳曼民族的改宗工作时，几乎总是和盎格鲁—撒克逊的修道士在一起的。我们只需要看一下七、八世纪圣徒们的传记，就会相信，大部分派往巴伐里亚人、弗里西亚人、萨克森人那里去的传教士，如威利布罗德、鲁佩特、威利鲍尔德和温弗雷德等都是来自不列颠的。他们做这一工作就不能不和奥斯特拉西亚的法兰克人及其领袖们频繁地往来。奥斯特拉西亚四周都和莱茵河彼岸各民族相接壤，所以一直在努力防止他们再度淹没西方。传教士们为了渗入到各蛮族地区去，就得穿过他们的领土并取得他们的支持。因此，他们不得不要求这种支持。大格列高

利甚至命令他派往不列颠的修道士们取道奥斯特拉西亚,并把他们介绍给当时在沙隆和梅斯称王的狄奥多里克和狄奥德贝尔特这两位国王。如果进行中的事是使日耳曼移民改宗的事,则这种介绍尤为必要和迫切。奥斯特拉西亚领袖们方面,阿诺尔、丕平·德·埃尔斯塔和查理·马特,不久就预见到这种工作可能给他们带来巨大的利益。为了成为基督教徒,这些令人烦恼的移民就得成为定居者,就得从属于某种正规的势力,至少得进入文明之路。此外,传教士们都是那些交通十分不便的地区的出色的探险者;通过他们的媒介,就能得到各种报道和消息。还有什么地方能找到如此熟练的代理人、如此有用的同盟者呢?因此,不久就订立了同盟。遍布在德国的传教士们正是在奥斯特拉西亚找到了他们主要的支点,他们从那里出发并回到那里。他们把精神征服这个工作也添加到了奥斯特拉西亚王国的身上。他们与之保持密切而经常的联系的,一方面是奥斯特拉西亚的主人们,另一方面是教皇。看一下他们中最著名最有影响的圣·卜尼法斯的传记及其著作,你们就会承认我刚才说的一切事实。

圣·卜尼法斯是盎格鲁—撒克逊人,约于 680 年生于德文郡的克雷迪顿地区,原名温弗雷德。他最初是埃克塞特修道院的一个修道士,后来在纳特塞尔修道院。至于出于什么原因他要献身于使日耳曼人改宗的事业,则鲜为人知;也许他仅仅是学习许多同胞的榜样。不管怎样,从 715 年起,我们看到他在弗里西亚人中间传教。在弗里西亚人与奥斯特拉西亚的法兰克人中间一再兴起的战争使他离开了他们的乡土而回到了自己的家乡,并再度进入纳特塞尔修道院。718 年我们看到他在罗马从教皇格列高利二世手里

接受正式使命和关于使日耳曼人改宗的一些指示。他从罗马进入奥斯特拉西亚，和查理·马特通信，渡过莱茵河，以不屈不挠的毅力在弗里西亚人、图林根人、巴伐利亚人、凯蒂人和萨克森人中间进行他的伟大事业。他把自己的一生奉献给了这个事业。他的工作始终与罗马结合在一起。723年，格列高利二世任命他为主教；732年，格列高利三世授予他大主教和罗马教皇代理人的称号；738年，温弗雷德(这时他已只用卜尼法斯这个名字)再度前往罗马以便明确规定他刚刚创立的基督教教会与一般基督教徒的关系；而对他来说，罗马是中心，教皇是基督教徒的领袖。他向各方面派出传教士，把各主教教区和各被征服民族都置于教皇的命令之下，都是有利于教皇的。下面是教皇任命他为梅因兹大主教和他将在德国创立的各主教教区的总主教时他所发出的誓言。

“我，卜尼法斯，上帝恩赐的主教，向您，最杰出的使徒、有福的彼得，向您的代理人、神圣的格列高利及其继承人保证，并对着上帝、耶稣基督和圣灵、神圣而不可分的三位一体、对着现在在场的您的圣体发誓，我对神圣的天主教信条永远保持完全的忠诚，在上帝帮助下永远与这个信仰保持一致，毫无疑义，拯救基督教徒灵魂的整个事业是有赖于这个信仰的。我发誓决不在任何人的唆使下参加任何可能不利于全球统一教会的事，我发誓在一切事情中证明我的忠诚、我信仰的纯洁性，以及我对您、对您的教会的利益(您已经从上帝那里得到束缚与解放的权力)、对您的上述代理人及其后继者的全部忠诚。如果我知道主教们有违反圣父的老教规的事，我保证除了我有能力的话要压制他们而外，决不与他们结盟也不与他们交流思想，如果我不能压制他们，我要立刻报告教皇阁

下。如果(愿上帝不让这种事发生!)我不论是由于故意还是由于偶然的原因,做了任何违反我这些诺言的事,就让我在最后审判时被发觉有罪,让我遭受阿纳尼阿斯和萨菲拉的惩罚,他们竟敢欺骗您并从您手里抢去他们的一部分财物。我,卜尼法斯,一个卑微的主教,已亲手写就这篇誓言并把它放在神圣的彼得的圣体上,我已像规定的那样,发了这个我保证信守不渝的誓言,相信上帝定会加以判断和作证。"①

在这篇誓言上我还要加上卜尼法斯自己遗留给我们的关于742年在他主持下举行的第一次日耳曼宗教会议的教令的声明:

"在我们的宗教会议上,我们已经声明并颁发教令说,我们希望直到我们生命的终结坚持天主教的信仰和一致性,服从罗马教会、服从圣彼得及其代理人;我们将每年举行宗教会议;大主教们将向罗马教皇要求大主教的披肩,我们将典范地遵守彼得的一切戒律,以便无愧于忝为其羊群中的一分子,我们同意这个声明并在声明上签了字。我已把它呈给杰出使徒圣彼得的圣体,罗马的全体教士和教皇已欣然接受这个声明。……

"如果任何主教不能纠正或改革其教区内的任何事情,让他像我们自己已向罗马教会发誓约许的那样,在宗教会议中向主教们和一切出席者提出改革方案。如果我们知道教士或其他人违反上帝的戒律、但不能纠正他们时,我们要忠实地报告罗马教皇、圣彼得的代理人,以便完成上述改革。因此,如果我没有弄错的话,一切主教应向大主教、大主教则应向罗马教皇呈递一个报告说,他们

① 圣·卜尼法斯书信集,第118封信,Bib. Pat., vol. xiii, p. 119;里昂版。

未能成功地在人民中间进行改革,因此他们不对这不幸的事负责。"①

的确,要使新教会、新基督教人民更正规地、更有效地服从教皇的权力是不可能的。

先生们,有一种我必须说出的顾忌妨碍我的进展:我很担心你们特别想在圣·卜尼法斯的这个行为中看出世俗动机的影响,名利心的影响;在我们时代,这种性情是大量存在的,而且我们甚至有点儿倾向于以此而自豪,把它们作为我们心智自由和我们的睿智的证据。当然,先生们,我们应该在心智完全自由的状态下判断一切事物,应该让最严肃的良知主持我们的判断;但我们应该感觉到,我们在任何地方遇到伟大事物或伟大人物时,那里除了名利心和个人私利之外,还有其他动机存乎其间。必须知道,人的思想是能够提高的,只要人能够超然于世界之外,超然于自己之上,他的思想的视野就能大大扩展;还必须知道,如果自我主义在历史上起着很大的作用,那末,无私的和合乎道德的活动,在最严格的批评家眼里是无限地优越于前者的。卜尼法斯和另外许多人都能证明这一点。虽然他对罗马教廷极为忠诚,但当需要时他能对它直言不讳,就其弊害加以斥责,并催促它注意自己的问题。他知道,它曾予人以特惠,也曾破格予人以某种特许,而这些事都使严肃的良心感到非常愤慨。他写信给教皇扎迦利说:

"这些好色的俗人、这些简朴的日耳曼人或巴伐利亚人或法兰克人,如果他们看到我们所禁止的事在罗马被人做出来,就会猜

---

① Labbé, Counc., vol. xi., col. 1544—45.

想，它是得到教士们的允许和批准的，就会把它转过头来用嘲笑的话来反对我们，并利用它来恶意诽谤教士们的生活。因此，他们说，每年一月间，他们在罗马看到，白天黑夜，在教堂附近，跳舞的人按照异教徒的习俗在公共场所横行不法，并学着他们的样吵吵嚷嚷唱渎神的歌曲；他们说，从白天直到夜里，食桌上都摆满了肉食，但没有一个人愿意把火或铁或他屋里的任何东西借给他的邻人。他们还说，他们看到娘儿们带着经匣，腿上臂上都缠着束发彩带，拿出各种东西准备卖给过路的人。好色的俗人和那些没有受到过什么教育的人所看到的所有这些事儿，都是嘲笑的题材和妨碍我们传教和妨碍人们信教的障碍物。……如果长者阁下在罗马用禁令禁止这些异教习俗，定会博得盛誉，并保证我们在教会教义方面取得巨大的进展。”①

我还可以引录其他许多同样自由地、诚恳地写出来的书信，但一件事实往往比世界上一切书信更响亮。在创立了九个主教区和许多修道院之后，这位萨克森传教士在其成就和光荣的顶峰的753年，那时是七十三岁，要求并得到批准离开他的梅因兹主教区而将其爱徒卢勒斯留在那里，自己则再度到仍然是异教徒的弗里西亚人中间去继续进行他青年时代做过的工作。他的确进入了森林、沼泽和蛮族中间，而于755年和他的许多同伴一起被屠杀了。

他死的时候，使日耳曼人改信基督教的工作已经完成，而这一工作的完成有利于教皇。但这项工作也有利于奥斯特拉西亚的法

① 圣·卜尼法斯致扎迦利书信集，第132封信；Bib Pat, vol. xiii., p. 125，里昂版。

兰克人,有利于他们的安全和权力。因此可以说,卜尼法斯辛苦一生既是为了罗马也是为了他们。两股新的势力,即奥斯特拉西亚宫相们和教皇们,正是在日耳曼人的土地上、在萨克森传教士使日耳曼各族改变宗教信仰这个事业上相遇的,这两股势力,一个将在世俗社会,另一个将在宗教社会处于主宰地位。为了完成它们之间的联盟,并使其结出丰硕的果实,它们双方唯一缺少的是一个机会。这个机会不久就出现了。

我已说到过罗马主教关于伦巴第人的情况以及伦巴第人不断地想侵入一块已日益明确地属于罗马主教领地的土地的情况。另一个虽不十分紧迫,但很实在的危险也在向他逼近。正像以丕平为首的奥斯特拉西亚的法兰克人在北方必须与弗里西亚人和萨克森人作战、在南方又须与萨拉森人作战,教皇也受到萨拉森人和伦巴第人的压迫。他们的处境是相似的;但法兰克人在铁锤查理领导下取得了胜利;而教皇却不能保卫自己,不得不到处寻求战士。她试图从东罗马皇帝那里获得战士:但他没有一个战士可以送到她那里去。739年,格列高利三世只得求助于铁锤查理。卜尼法斯负责谈判,但没有结果。铁锤查理自己的事已经忙得不可开交,他不想再使自己陷入一个新的战争中去。但罗马方面有一个牢固的想法,即法兰克人单独就能保卫教会、抵抗伦巴第人,而且他们迟早总会为教会的利益而越过阿尔卑斯山去。

几年之后,奥斯特拉西亚的首领,铁锤查理的儿子丕平也有求于教皇。他想使自己被宣布为法兰克人的国王,不管他的权力已多么巩固,他还缺少人们对他的权力的认可。我已多次说过,但还愿意重复说一下,这个权力还不足以满足它本身的需要,它除了成

就之外还需要某种东西,它还需要使自己转变成为权利;它需要取得那种性质的权利,有时是自由地任免人的那种权利,有时是主持宗教的任职仪式的那种权利。这两种权利,丕平都祈求能行使。也许是卜尼法斯,但不止一个教士曾向他提出过这样一个主意,即取得经教皇认可的法兰克人的国王这个新的称号。我不想详述关于这个问题的谈判的细节;这个问题提出了一些令人困惑的问题和编年史上的难点:同样确实的是,谈判是确实进行了,而且正如卜尼法斯写给教皇的信屡次表明的那样,卜尼法斯经手办理了这件事。我们从这些信中知道,卜尼法斯曾责成他的门徒卢勒斯把他不愿意委诸笔墨的某些重要的事通知教皇。最后,于751年:

"派维尔茨堡主教伯查德和一个名叫富尔拉德的小教堂教士到罗马扎迦利教皇那里去和教皇商量、跟当时在法国的那些仅有名义而无任何权力的国王们相接触。教皇通过一个使者回答说,他认为已经拥有国王权力的人就是国王,他可以给予完全的认可,他还嘱咐说,应拥立丕平为国王。……于是丕平被宣布为法兰克人的国王,并由已故的大主教和殉道者卜尼法斯亲自在神圣的涂油仪式上为这位贵人涂油,还按照法兰克人的习俗、在苏瓦松城里把他拥上了王位。至于擅自称王的希尔德里克,丕平已使他削去了长发,把他送进一座修道院。"①

先生们,这就是革命逐步进展的情况,这就是它的间接的、真实的原因。后世把它说成是(我自己也乐于宣传这一看法)一次新的日耳曼民族的入侵,说成是比已经逐渐和罗马人合而为一的纽

① 埃金哈德年鉴,第三卷,第4页,载于我的《有关法国史的回忆录集》。

斯特里亚的法兰克人更不文明、更多日耳曼气质的奥斯特拉西亚法兰克人对高卢的一次新的征服。事实上这些都是这重大事件的结果，而且也可以说是它的表面性；但它的表面性并不足以说明它；它除了日耳曼民族的大入侵的继续和恢复之外，还有更深远的原因。我刚才已经把它们展示给你们看。高卢—法兰克人的世俗社会已全部解体。没有一种制度、没有一种势力能在其中扎下根来并对它进行统治。宗教社会也几乎落入同一境地。有两种再生原则在那里逐渐发展；奥斯特拉西亚法兰克人中的宫相和罗马的教皇。这两种新势力被日耳曼民族改变宗教信仰这个媒介自然地拉在一起，因为它们 在改变宗教信仰这件事上有着共同的利益。传教士们，特别是盎格鲁—撒克逊传教士们是使这两种势力汇合起来的动力。两种具体的情况，即一方面伦巴第人已使教皇陷入危险境地，另一方面丕平有求于教皇、希望他的国王的称号能得到教皇的认可，这两种情况造成了这个紧密的联盟。它在高卢兴起了一个新的统治者家族，在意大利摧毁了伦巴第人的王国，并将高卢—法兰克人的世俗社会和宗教社会推入一条有助于使国王在世俗社会、教皇在宗教社会处于主导地位的道路。这就将使你们看到加洛林王朝、也就是说这个新方向的真正代表查理曼在法国文明方面所作的尝试的性质，虽然它没有完成它的计划，而且实际上除了在原始风尚与封建主义之间架起了一座桥梁而外并没有做出什么事来。先生们，这第二个时代，即加洛林王朝诸王治下法国文明史的各个方面的情况将是下一讲的主题。

第二十讲

查理曼统治时期——他的名字的伟大——他真的什么问题都没有解决吗？他做的一切事情真的都随着他一起消失了吗？——论大人物的作用——他们起着双重作用——他们由于第一种作用而完成的事业是永恒的、持久的；他们按照第二种作用力图完成的事业随着他们的消亡而消亡——拿破仑的例子——要了解文明史必须彻底了解查理曼统治下发生的重大事件的历史——如何用图表来扼要重述这些重大事件——1. 作为战士和征服者的查理曼：关于他的几次主要的远征的表——它们的意义和结果——2. 作为行政长官和立法者的查理曼——关于各行省的治理——关于中央政府——关于他统治时期举行的历次国民大会的表——关于他的牧师会法规的表——关于这个时期留下来的法令和文件的表——3. 作为智力发展保护人的查理曼：同时代的著名人士表——对总的成果的估计和对他统治时期的性质的评价。

先生们，我们进入了法国文明史的第二个伟大时期，而当我们走进去时第一步就遇到了一个伟大人物。查理曼既不是他这个家族的始祖，也不是使这个家族飞黄腾达的创始人。他从他父亲丕平手里承袭了早已巩固的权力。我曾力图使你们了解这个革命的原因和它的实质。当查理曼成为法兰克人的国王时，这个革命已经完成；他甚至不需要去保卫它。虽然他已使自己的名字落在第

二个朝代上，但人们一谈到这个家族，一想到这个家族，作为这个家族的创建者和首领而出现在人们的脑际的总是查理曼。这是一个伟大人物的殊荣！对查理曼有权代表他的家族和时代这一点是没有人会提出疑问的。人们对他表示的敬意往往是盲目的、不加区别的；他的天才和光荣被不加区别地或无限制地吹捧；然而，同时也有许多人一个跟着一个地重复说，他并没有创立什么东西，并没有完成什么东西；他的帝国、他的法规、他的一切著作都随着他而消失了。这种历史上的陈腐之言引进了一大批道德上的陈腐之言，关于伟大人物的无效与无用、关于他们的谋划之虚妄、关于他们在各方面折磨了世人之后在世界上没有留下什么遗迹等等陈腐之言。

先生们，这样说对不对？仅仅成为人类的负担和无用的奇才，这难道是伟大人物的命运吗？他们的活动能力如此强大、如此辉煌，它能没有一点儿永存的结果吗？它在世界舞台上的一番表现是付出了重大代价的；舞台上的幕是落下来了，它会没有丝毫东西遗留下来吗？我们应该把这些曾活跃了一个世纪的强大而光荣的首领们和一个民族看作仅仅是一场不结果的灾祸或者至多是一个累赘的奢侈品吗？特别是查理曼，他仅仅是如此而已吗？

初初一看，这种陈腐之言也许可以认为是一种真理。查理曼的一切伟大与光荣、一切胜利、征服、设施、改革和规划都随着他本人而消逝了。他好像是一种突然从蒙昧状态的黑暗之中冒出头来的流星，又突然消失和熄灭在封建制度的黑暗之中。在历史上还有另一些这样的例子。世人曾不止一次地看到过，我们自己也看到过一个像这样的帝国，一个人们乐于把它与查理曼的帝国相比

并有权被人们作如此比较的帝国,我们同样看到它随着一个人的消逝而消失。

但先生们,我们必须谨防相信这种表面现象。为了了解重大事件的意义和衡量伟大人物的作用和影响,我们必须远为深入地去研究这个问题。

一个伟大人物的活动分为两种;他扮演着两种角色;他的生涯一般可以分为两个时期。第一个时期,他比其他人更好地了解他的时代的需要,了解它的当前迫切的实际需要,了解在他所生活的时代里社会所需要的、能使其生存并得到自然发展的是什么东西。他能比他同时代的其他人更好地了解这些需要,我说他能更好地了解如何运用社会的力量并巧妙地领导他们去实现这个目标。他的权力与光荣就从此产生;正是由于这种情况,他一出现,他就被人们所了解、所承认和追随;对于他正在为众人的利益而进行的工作,大家都自愿地给予帮助。

但他并不到此而停止下来。当他这个时代的实际需要在某种程度得到了满足时,这位伟大人物的主意和意愿又进一步发展了。他离开了当前的实际情况和迫切需要的范围;他耽溺于某种程度上属于他个人的见解;他致力于一些多多少少庞大而华而不实的组织工作,但这些工作不像他过去的工作那样植基于社会的实际情况、共有的天性和已确定的愿望,而是非常遥远渺茫而任意的。总之,他企图无限地扩大他的活动和势力范围,并像支配今天那样支配未来。

这里便开始产生出自我主义和幻想。在一段时间里,人们由于对这位伟人过去的业绩的信任,在他的新的事业中也追随他、相

信他、服从他、可以说屈从于他的种种幻想;他的一些奉承者和受骗者甚至把这些幻想吹捧为他的至高无上的设想。但是公众对他产生的这种纯粹的错觉是决不会持续很久的。不久，公众便发现自己被人推向一个它不想进入的方向。起初，位位伟大人物曾借助自己高深的智力和坚强的意志来为民众的意向和愿望服务；现在他却想利用公众的力量来为他自己个人的主意和愿望服务；他正想夺取他独自希望和理解的东西。从此，先是产生出焦虑和不安，接着又产生出某种不稳定的情况；在一段时间里，仍有人追随他，但懒散而勉强地追随他；接着，他就受到了非难和抱怨；最后，他被抛弃而垮台；所有他单独设计和希望的东西，所有他工作中纯粹属于他个人的和任意的部分都随着他本人而消失了。

为了阐明一个如此遥远而模糊的时代,我将不放过任何一个从我们时代借用它在这方面提供的火把的机会。今天,拿破仑的命运和名字已属于历史。在谈到它时,我将毫不感到为难,而能自由自在地谈论它。

谁都知道，当他在法国掌权时，我国主要和迫切的需要是安全——外部是民族独立；内部是人民生活。在革命的动乱中，外部的和内部的命运，国家和社会都同样遭受到损害。恢复新法兰西在欧洲联盟中的地位，使她得到其他国家的公开承认和接受，并使她在国内处于一种和平而有规律的状态，总之，使她拥有独立和秩序这个对久远的将来的唯一保证，这是全国人民普遍的愿望和思想。拿破仑理解它，使它得到了实现。执政官的政府忠实于这个任务。

这个任务完成或几乎完成之后,拿破仑向自己提出了千百个其他任务:作为一个在各种团体中颇有权势、并满脑子装着灼热的、空想的、自负而考虑周密的阴谋家和诗人的他,似乎把他的活动力都倾注在一些任意作出的、庞大的计划里了,这些计划都是他自己想出来的——与我们时代的和我们法国的需要都是毫不相干的。法国在这条不是她自己选择的道路上跟着他走了一段时间,并付出了巨大的代价。这一天到来了,这时法国已不想再跟着他走下去了,这位皇帝发觉自己已成为一个孤家寡人,帝国也已烟消云散,一切事物都恢复到它们原来的状态,恢复到它们的自然趋势。

先生们,九世纪查理曼在位时期提供给我们的就是与此相似的一个事实。虽然关于时间、处境、方式甚至基本原理都有巨大的不同,但一般的现象是相同的:一个大人物所扮演的这两种角色和他的生涯的这两个时期,在拿破仑身上可以找到,在查理曼身上也可以找到。让我们尽力把它们叙述一下。

这里,我遇到一种长时期来一直使我念念不忘但又并不希望彻底加以克服的困难。开始讲课时,我忙于把法国的通史念给你们听,而没有详细叙述各种重大事件。我只探索一般的结果,一系列的原因和结果以及隐藏在历史的外景之下的文明发展情况,至于这些场景本身,我以为你们当然已经知道。直到现在为止,我没有注意去了解你们是否已对此有所警惕。在墨洛温家族统治下,真正的重大事件是很少发生的,就是发生了,也是千篇一律的,而不大需要加以密切注意的:只有一般的事实是重要的,但在某种程度上,人们无需确切了解其细节就能揭露并了解它们。在查理曼

在位时期,这就完全不同了。战争以及政治上的种种盛衰兴废之事,不但为数多得无法计算且又光辉夺目;它们占着重要的地位,而一般的事实则深藏在占据着前台的特殊事实的后面。本来所谓的历史遮蔽和掩盖了文明史。如果不把前者介绍给你们,你们就不会明白后者。我不能向你们报道种种重大事件,然而你们却要求知道它们。

我曾试图用表格形式把它们加以概括,用表格形式来叙述这个时期的一些特殊事实,至少,叙述那些几乎接近一般事实、且与文明史直接有关的特殊事实。现今,统计表已被看作是根据某些关系研究某一社会的情况的最好手段之一,这是有理由的;为什么不能把这种方法应用于过去呢?它固然不能像讲故事那样把它们生动地展现出来,但它能提高它们的结构,使一般概念不致浮在模糊之中飘忽不定。随着我们在文明史这门课程中的进展情况,我们将常常会不得不使用这种统计表。

查理曼身上有三种基本特征:我们可根据下列三种观点来看他:第一,把他看作一个战士和一个征服者;第二,把他看作一个行政长官和立法者;第三,把他看作一个科学、文学艺术和一般智力发展的保护者。他对外通过武力、对内通过政府和法律,行使巨大的权力;他希望而且事实上也的确对人类本身和人的思想也像对社会那样发挥了作用。我将尽力用表格向你们介绍与他有关的和可以从中推演出文明史的那些事实,使你们了解他在这三方面的情况:

我从查理曼所进行的战争开始,其最主要的事实如下:

查理曼主要远征表

	日期	敌人	观察资料
1	769	对阿基坦人	他一直到了多尔多涅
2	772	对萨克森人	他越过了威悉河
3	773	对伦巴第人	他一直到了帕维亚和维罗纳
4	774	同上	他占领了帕维亚并去了罗马
5	774	对萨克森人	
6	775	同上	
7	776	对伦巴第人	他一直到了特雷维索
8	776	对萨克森人	他一直到了利珀河的源头
9	778	对西班牙的阿拉伯人	他一直到了萨拉戈萨
10	778	对萨克森人	
11	779	同上	他进入了奥斯纳布吕克地区
12	780	同上	他一直到了易北河边
13	782	同上	他一直到了威悉河与阿列尔河的汇合处
14	783	同上	他一直到了易北河边
15	784	同上	他一直到了萨尔河和易北河
16	785	同上	他一直到了易北河
17	785	对图林根人	他自己没有去
18	786	对布列塔尼人	同上
19	787	对贝内文托的伦巴第人	他一直到了卡普阿
20	787	对巴伐利亚人	他一直到了奥格斯堡
21	788	对匈奴人或阿瓦尔人	他一直到了拉蒂斯邦
22	789	对斯拉沃尼亚的威尔兹人	他到了易北河与奥得河下游之间
23	791	对匈奴人或阿瓦尔人	他到了多瑙河与拉布河的汇合处
24	794	对萨克森人	
25	795	同上	
26	796	同上	
27	796	对匈奴人或阿瓦尔人	由其子、意大利国王路易统率
28	796	对阿拉伯人	由其子、阿基坦国王丕平统率
29	797	对萨克森人	他到了威悉河下游和易北河下游
30	797	对阿拉伯人	由其子路易统率
31	798	对萨克森人	他到了易北河彼岸

续表

	日期	敌人	观察资料
32	801	对贝纳文托的伦巴第人	由其子丕平一直到了基耶蒂
33	801	对西班牙的阿拉伯人	由其子路易一直到了巴塞罗那
34	802	对萨克森人	由其儿子们到了易北河彼岸
35	804	同上	他到了易北河与奥得河之间的地带。他将萨克森人的一些部落移植到高卢和意大利
36	805	对波希米亚的斯拉沃尼亚人	由其长子查理统率
37	806	同上	由其子查理统率
38	806	对科西加的萨拉森人	由其子丕平统率
39	806	对西班牙的阿拉伯人	由其子路易统率
40	807	对科西加的萨拉森人	由将军们主持
41	807	对西班牙的阿拉伯人	同上
42	808	对丹麦人或诺曼人	
43	809	对希腊人	在达尔马提亚，由其子丕平主持
44	809	对西班牙的阿拉伯人	
45	810	对希腊人	同上
46	810	对科西加和撒丁的萨拉森人	
47	810	对丹麦人	他亲自一直到了威悉河与阿列尔河的汇合处
48	811	同上	
49	811	对阿瓦尔人	
50	811	对布列塔尼人	
51	812	对斯拉沃尼亚的威尔兹人	他到了易北河与奥得河之间的地带
52	812	对科西加的萨拉森人	
53	813	同上	

这一共是五十三次远征，即：

1 次对阿基坦人。

18 次对萨克森人。

5 次对伦巴第人。

7 次对西班牙的阿拉伯人。

1 次对图林根人。

4次对阿瓦尔人。

2次对布列塔尼人。

1次对巴伐利亚人。

4次对易北河彼岸的斯拉沃尼亚人。

5次对意大利的萨拉森人。

3次对丹麦人。

2次对希腊人。

没有留下清楚而确实可信的记录的无数次小的远征都未计算。

仅从这个表中我们就可以清楚地看到，这些战争丝毫不像属于第一种类的那些战争；它们并不是部落与部落之间的纠纷，酋长与酋长之间的纠纷；这些远征的目的是在彼此立足或劫掠；它们都是有计划的政治性的战争，是被某种统治意图所激发起来的，被某种需要所驱使的战争。

这套玩意儿是什么东西呢？这些远征的意义何在呢？

你们已经看到，各种不同的日耳曼部落——哥特人、勃艮第人、法兰克人、伦巴第人等——立足于罗马帝国的领土上。在所有这些部落或同盟中，法兰克人是最强大的，在新建立的机构中居于中心地位。他们自己内部并没有任何政治纽带使他们联合起来；他们不断地发动战争。但在某些方面，不管他们知道不知道，他们的处境是相似的，他们的利益是共同的。

你们已经看到，从八世纪初起，这些西欧的新主人罗马—日耳曼人，在沿着莱茵河和多瑙河的东北方面，受到新日耳曼人、斯拉沃尼亚人和进入这块地区的其他部落的压力；在南面受到散布在

全部地中海岸的阿拉伯人的压力;因而一种双重的入侵运动以日益逼近的垮台威胁着刚刚从罗马帝国的废墟上兴起来的一些国家。

现在让我们来看看,查理曼在这种处境中做了什么工作:他振作起精神,联系一切在他的领土上的居民,不论是原先的还是现在的,是罗马人还是新近定居的日耳曼人,来对付这双重的入侵,来对付麇集在帝国各边境的新的攻击者。让我们来探索他历次战争的发展过程。他第一步一方面是彻底制服还在企图摆脱蛮族统治的罗马人,如高卢南部的阿基坦人;另一方面是彻底制服还没有完全立定脚跟的后来到达的日耳曼人,如在意大利的伦巴第人。他把他们从激励他们的各种刺激中争夺过来,使他们在法兰克人的控制下联合起来,转而去对付使东北方和南方同样受到威胁的这个双重人侵。找出一个将为查理曼的一切战争所共有的主要事实;把这些战争全都变成简单的形式表达出来,你们就会看出它们的真实意义是,它们都是古老帝国的居民(包括征服者或被征服者,罗马人或日耳曼人)反对新的入侵者的斗争。

因此,它们实质上是由领土、民族和宗教这三种利益所造成的防御性战争。尤其是对莱茵河右岸各民族发动的战争是领土的利益所促成的,因为萨克森人和丹麦人也像法兰克人和伦巴第人一样都是日耳曼人,其中有一些是法兰克的部族,而且有些学者认为许多自称的萨克森人可能仅仅是定居在德国的法兰克人。因此丝毫没有民族的差异,而战争之发生仅仅是为了保卫领土。领土利益和民族利益联合起来反对易北河彼岸的游牧民族,或多瑙河边的斯拉沃尼亚人和阿瓦尔人。反对蹂躏高卢南部的阿拉伯人的是

领土、民族、宗教这三种相互联系在一起的利益。因此，战争的各种原因的确是有各种不同的组合的。但是不管如何组合，保卫自己的国家、自己的民族和自己的宗教，而反对那些想找一块土地来征服的另一个血统或信另一种教义的民族的，总是日耳曼和罗马人的基督徒。他们的一切战争都有这个特性——都是从这个三重必要性派生出来的。

查理曼丝毫没有把这种必要性简化为一般概念或理论；但他了解它、正视它；伟大人物很少不是这样做的。

他用征服来正视它；防御性战争采取了进攻性战争的形式；他把斗争引入了企图侵犯他的领土的民族的领土；他尽力降服各异民族，铲除敌对的教义。从此产生了他的统治方式和他的帝国的基础：进攻性的战争和征服都需要这种广泛而庞大的联合。

查理曼一死，征服事业就停止了，这种联合也消失了，帝国便瓦解；但果真是什么都没有留下吗？查理曼的好战的拓殖事业果真是毫无结果，他也一无所得，毫无建树吗？

只有一个方法可以解答这个问题；这就是问我们自己，查理曼死后，他曾经统治过的那些国家是否仍处于它们昔日所处的境地？曾在北方和南方威胁过它们的领土、宗教和民族的这种双重入侵，在这样被中止之后，是否重新开始？萨克森人、斯拉沃尼亚人、阿瓦尔人、阿拉伯人是否仍使罗马土地的所有者永远处在动乱、不安之中。显然，不是如此；诚然，查理曼的帝国是破碎了，但它变成了一些各自独立的国家，它们在仍存在着危险的各个地方树起了同样多的屏障。直到查理曼的时代，德国、西班牙和意大利的边境都处于不断波动之中；没有一个合法的公众势力曾经有过固定的领

土状态；为了调动他军队中暂时可以移动的力量去对付入侵者，他不得不经常从他领土的这一端奔到另一端。他死后，这种景象就改变了；真正的政治壁垒、多多少少有组织的但真实而经久的国家兴起来了；洛林、日耳曼、意大利、双勃艮第、纳瓦尔等王国都从那个时候起陆续诞生；虽然它们的命运盛衰多变，但它们都能存在着并足以用有效的抵抗去对付入侵运动。因而，入侵运动便停止了，或以海上远征的形式继续下去。这种远征大多数只蹂躏他们到达的地方，既未损害大多数人，也未造成重大的后果。

因此，虽然查理曼的庞大的权势随着他本人而消逝了，但说他没有创立什么东西，那是不对的，他创立了一切从他帝国的解体中生长出来的国家。他略取的土地已开始去进行新的组合，但他的战争都已达到了目的：工作的基本原则存在着，虽然它的形式改变了。因此，一般说来，这就是发挥了大人物的作用。我们以为，作为行政长官和立法者的查理曼，也是这样一副模样。

他的行政管理工作比他的战争更难以概述。关于他在他的各个国家里采用的秩序，关于他力图建立的庞大的行政管理体系，已经说得很多了。我的确相信他是力图办成这些事的，但他远远不能实现他的愿望：不管上下多么一致，不管他的思想和他的势力是多么活跃，但他周围的动乱是连绵不断而难以克服的。在一个地方他暂时把它压下去，但在他的令人敬畏的意志方面没有到达的任何地方，这种祸害都会出来肆虐。而且一旦过去了，不久又会重新开始。我们决不能被空话所欺骗。现在，打开《王家年鉴》(A1manac Royal)；你们可以读一读法国的行政管理制度：一切有权力的人，一切机关工作人员，从最低级到最高级，在书里都是按

他们的关系加以说明和分类的。这儿没有任何幻想——事实上，一切事物都一写下来就成为过去；这本书就是现实的忠实形象。为查理曼帝国画一张类似的行政管理图，把公爵、伯爵、代理主教、百人长、郡长(scabini)都放进去，并把他们按等级有组织地分布到全国，是很容易的，但这仅仅是一大虚构。在大多数地方，这些官员往往是无权的，或者他们本身就是乱七八糟的。查理曼曾不断地力图授职给他们并使他们发挥作用，但同样不断地失败了。

先生们，既然你们已经得到预告并警惕着这种政府的有规律的出现，我可以概略地叙述一下它的特色——你们不要从中作出太多的推论。

地方政府必须与中央政府区别开来。

在各个行省，皇帝的权力是由两种官吏行使的，一种是地方的和常设的官吏，另一种是暂时派到远处的官吏。

在第一种里包括：(1) 公爵，伯爵，宫廷的代理人，百人长，郡长，一切由皇帝或其代表任命的负责以皇帝的名义招募军队、作出判决、维持秩序、征收捐税的常驻官员；(2) 封臣或国王的陪臣，他们从国王那里取得世袭的或终身的、更多的是没有任何规定的地产或领地，并在这块领地上一部分以自己的名义、一部分以皇帝的名义行使某种司法权和几乎一切君权。关天封臣的地位及其权力的性质都没有清楚明确的规定：他们既是代表又是独立的人，既是领主又是有用益权者，这些身分中这一种或那一种在他们身上可以交替地占优势。但不管怎样，毫无疑义，他们与查理曼保持着一种惯常的关系，查理曼在一切场合利用他们来传达和行使自己的意志。

在地方官吏和常驻代理人、行政长官或封臣之上的是 missidominici，即钦差大臣，他们负责以皇帝的名义视察各行省，有权深入钦赐的领地及自由土地，有权改革某些弊害，并负责向其主人提出关于一切事务的报告。这种钦差大臣，至少在各行省，是查理曼发布命令和行政管理的主要中介。

至于中央的行政管理，暂且不谈查理曼本人的及其私人顾问们的作用，就是说，至于真正的政府，如根据外表判断，同时如果我们可以相信几乎一切近代历史学家的话，则国民议会占着重要的地位。实际上，在查理曼在位时期，国民议会是常常举行、而且是很活跃的。下面是一张关于当时的编年史家明确地提到过的那些国民议会的表：

查理曼在位时举行的国民议会表

	日期	地点		日期	地点
1	770	沃尔姆斯	16	789	亚琛
2	771	瓦朗西安	17	790	沃尔姆斯
3	772	沃尔姆斯	18	792	雷根斯堡
4	773	日内瓦	19	793	同上
5	775	迪伦	20	794	法兰克福
6	776	沃尔姆斯	21	795	库芬施泰因
7	777	帕德博恩	22	797	亚琛
8	779	迪伦	23	799	利彭海姆
9	780	爱雷斯堡	24	800	美因茨
10	781	沃尔姆斯	25	803	同上
11	782	利珀河的河源	26	804	利珀河的河源
12	785	帕德博恩	27	805	蒂翁维尔
13	786	沃尔姆斯	28	806	尼梅贡
14	787	同上	29	807	柯布伦茨
15	788	英格尔海姆	30	809	亚琛

续表

	日期	地点		日期	地点
31	810	凡尔登	34	812	亚琛
32	811	同上	35	813	同上
33	812	布洛涅			

了解这些重大的会议的次数和是否有规律地定期召开，无疑是要紧的，但这些会议中通过了什么议案，和它们的政治干预的性质是什么，这却是一个重要问题。

关于这个问题，有一个非常奇特的有永久价值的作品遗留下来。查理曼的一个同时代人和顾问、他的堂兄弟、科尔比修道院院长阿达尔哈德写的一篇题名为 De Ordine Palatii 的论文，注定要把查理曼的内部管理机构，尤其是历次大会的情况公布于世。这篇文章已经丢失了，但在九世纪末[①]，兰斯大主教辛克玛尔在王国的某个大人物的请求下写的一封指导性的信里几乎完整地把它复写了出来，这个大人物曾请他帮忙为结巴路易的一个儿子卡洛曼的统治出出主意。肯定地说，再也没有其他文件更值得信任的了。这里，我们读到：

"每年举行两次会议是当时的习俗……在这两次会议中，为了使它们看起来并不是没有目的而召开的，[②] 会议须经贵族们审查和评议……而由于国王的命令，这个法规的条文被称为牧师会议法规(Capitula)，这些条文都是国王自己根据上帝的启示或他自己

① 在 882 年。

② 这句话说明，这些会议的大多数成员把出席这些会议视为一种负担，他们不大愿意分享这种立法权，并说明查理曼希望通过给他们一些事情做来使会议的召开合法化，而远不是说他必须得到他们的支持。

在历次会议的间隙时间里明白过来的必要性而起草的。”

因此，关于牧师会法规的这个提议，或者用现代用语来说这个动议，是由皇帝提出来的。事情必然是这样的：动议自然是由希望整顿、希望改革的人实行的，但想出这个计划来的是查理曼。但我仍不怀疑会议的成员可能提出过一些他们认为可取的意见；对我们时代的组织机构缺乏信任和存在的诡计，查理曼肯定是不知道的，他对自己的权力是太有把握了，所以他是不怕自由审议的，他认为这种会议是统治的一种手段而远不是他的权力的障碍物。我继续念辛克玛尔的原文：

“收到这些信件之后，他们对此进行了商议，用一天、二天、三天、甚至更多天，视事情的重要程度而定。从皇宫派来的使者，来来去去，收集他们的问题并作出答复，在他们商议的结果送呈这位大王审阅之前，没有一个陌生人可以走近他们开会的地方。然后这位大王凭着他从上帝那里得来的智慧采取一个决定，大家便都遵照办理。”

因此，最后决定总是以查理曼一个人的意见为转移；会议只是给他提供信息和意见而已。辛克玛尔继续写道：

“因此，为了一个、二个或更多个牧师会法规，一切事情就这样继续下去，直到那个时代所需要的一切东西在上帝的帮助下全都具备为止。

“当他的事务按照这种方式不在御前处理时，这位君王亲自在众多参加会议的人中间忙着接受礼物、向最重要的人物致意、与他所难得看到的人交谈、对年龄最长的人表示亲热、与年轻的人打趣作乐；对俗界和宗教界同样做这些类似的事。但是，如果审议提交

给他们审查的事项的那些人因此而表示一种愿望时,国王就会走到他们那里去,他们愿意与他呆多久就呆多久。他们毫不拘礼地向他报告他们对一切事情的看法以及什么是他们友好地讨论的问题。我决不可忘记提到的是,如果天气晴朗,所有这一切都在室外进行;如果天气不好,那就在一些独特的屋子里进行,但在那里,那些必须审议国王的提案的人就与其他参加会议的分开了,那时,不太重要的人都不能走进那些屋子。供长老们开会用的地方分为两部分,使主教们、修道院院长们、教士们、职位高的人可以坐在一起而丝毫不与俗人相混杂。同样,伯爵们和国家的其他主要人物在早晨是与其余的人隔离开的,直到国王到场或离去时他们才都在一起开会。而上述的长老们,教士部分和俗人部分则分别到指定给他们的大厅里去开会,在那里,他们都有为他们准备的高贵的座位。俗界的和宗教界的长老们就这样与其余的众人分隔开来之后,他们就可以根据他们必须处理的问题的性质是属于宗教界的还是俗界的或是属于双方面的,而自行决定坐在一起还是分开坐。所以,如果他们希望有人来,以便他们要求食物或问一个问题,在得到他们所需的东西后,再把他打发走的话,他们都可以这样做。对国王提请他们考虑的事务的审议工作就是这样进行的。

“国王的第二件工作是要求每一个人向他报告他所必需报告的事,或是将他来自的那个地方的情况告诉他。他不仅对每一个人交待了这一点,而且还严肃地托付他们在历次大会间歇期间调查王国内外所发生的事情,设法从同胞和外国人、从朋友和敌人那里了解这种事情,有时可以通过使用使节,而无需太留心情报是怎样获得的。国王希望知道国内任一地方、任一角落的人民是否有

怨言,是否有不安定的情况,其原因又是什么,以及它是否已达到发生动乱的地步,因为这时就得召开一次全国性的大会。此外国王还希望知道其他类似的细节,还希望知道是否有已被制服的民族想造反,那些已经造反的民族中是否有似乎想投降的,那些仍然独立的民族是否威胁着要攻击王国等等。对所有这些事,无论哪儿的动乱或危机已经出现,他问的主要是它的动机或诱因是什么。"①

为了使你们清楚地认识到这些会议的真实的性质,我无需再作更多的回顾,它在辛克玛尔所描绘的图画中已被清清楚楚地指出来。查理曼一个人就占据了全部画面;他是一切事物的中心和灵魂;说会议要开会了、说会议要议事了的是他;忙着国家事务、提出法律、批准法律的是他;在他身上存在着意志和冲动;一切事物都发源于他,为的是回到他那里去。那里没有国民的大自由,没有真正的公众活动,只有一个庞大的统治工具。②

这个工具决不是没有效果的。暂且不谈查理曼为了当前的事务而从它那里汲取的力量,你们已经看到,牧师会法规一般都是在那里起草和颁布的。在我们的下一讲中,我将让你们更专心地研究一下这部著名的法规。目前我只希望给你们一个总的概念。

在等待更多的细节时,这里可以先看看关于查理曼的牧师会法规的一张表,表内载有法规条款的数目、法规的范围和目的:

① 辛克玛尔,App. de Ordine Palatii,第二卷,第201—216页。

② 参看我的《法国历史论文集》,第315—344页。

查理曼的牧师会法规表

	日期	地点	条款	世俗法规	宗教法规
1	769		18	1	17
2	779	迪伦	23	15	8
3	788	雷根斯堡	8	7	1
4	789	亚琛	80	19	61
5	同上		16	…	16
6	同上		23	14	9
7	同上		34	20	14
8	793		17	15	2
9	794	法兰克福	54	18	36
10	797	亚琛	11	11	
11	799		5	…	5
12	800之前		70		
13	800		5	5	
14	801		8	8	
15	同上		1	…	1
16	同上		22	…	22
17	802		41	27	14
18	同上		23	18	5
19	803	亚琛	7	…	7
20	同上	同上	1①	…	1
21	同上	同上	1	…	1
22	同上		11	11	
23	同上		29	27	2
24	同上		12	12	
25	同上		22	20	2
26	同上		8	8	
27	同上		13	11	2
28	同上	沃尔姆斯	3	…	3
29	804	塞尔兹	8	…	8
	同上	同上	12	…	12

① 家庭和乡村法规，这是 De Villis 牧师会法规。

续表

	日期	地点	条款	世俗法规	宗教法规
30	805	蒂永维尔	16	…	16
31	同上	同上	25	23	2
32	同上	同上	16	14	2
33	同上	同上	1	…	1
34	806		20①		
35	同上		8	7	1
36	同上		6	6	
37	同上		8	7	1
38	同上	尼梅贡	19	18	1
39	同上		23	…	23
40	807		7	7	
41	808		30	28	2
42	809	亚琛	37	36	1
43	同上	同上	16	15	1
44	810	同上	18	14	4
45	同上		16	13	3
46	同上		5	5	
47	811		12	7	5
48	同上		13	…	13
49	同上		9	9	
50	812		9	9	
51	同上	布洛涅	11	11	
52	同上		13	13	
53	813		28	9	19
54	同上	亚琛	20	19	1
55	同上	同上	46	46	
56	日期不确知		59	26	33
57	同上		14	…	14
58	同上		13	…	13
59	同上		13	12	1
60	同上		9	…	9
		总计	1126	621	415

① 政治法规,国家部分。

确实,这张表证明查理曼曾有过大量的立法活动,但它丝毫没有述及查理曼叫人作的对古代蛮族法典、特别是萨利克法和伦巴第法的修订工作。实际上,这种广泛的、不屈不挠的活动,这种想要考虑到一切问题、想要使每个地方都既生气勃勃又秩序井然的渴望,正是查理曼统治机制的真正的、伟大的特征,这正是他自己、他单独一个人把它烙印在他的时代上的特征。关于这一点,我将拿一个新的证据给你们看。这并不是一个供人乱写乱涂的时代(请容许我用这个辞);确实,在某一君主统治时期制订的大量官方法令,在今天已不能证明是可用以赞扬一个君主的天才的任何伟大事物。但查理曼在位时的那些法令是不同的。毫无疑问,从那时遗留下来的大量各种各样的国家法令是大量有感染力的活动的无可否认的证据,这种活动也许就是他的最大优势和最可靠的力量。下面是一张关于那些法令,至少是那些已印在博学的集子里的法令的分类表。还有许多法令无疑已失传;另外还有一些则尚属手稿而未为人知。

查理曼统治时期由查理曼或其他俗界、宗教界大人物颁发的主要公文、文件、信函和各种法令

日期	数量	查理曼的	其他人的	民政法令	宗教法令	对教会的捐赠和特许	对修道院的捐赠和特许	信函	各种法令
769	23	6	17	…	3	4	14	2	
770	16	3	13	…	…	5	8	3	
771	9	1	8	…	2	…	7		
772	33	7	26	1	2	12	16	1	1
773	18	2	16	…	2	9	6	…	1

续表

日期	数量	查理曼的	其他人的	民政法令	宗教法令	对教会的捐赠和特许	对修道院的捐赠和特许	信函	各种法令
774	21	7	14	2	1	3	7	6	2
775	19	8	11	…	2	6	7	4	
776	20	4	16	…	1	3	10	4	2
777	18	4	14	1	…	5	11	1	
778	16	5	11	…	…	6	8	2	
779	19	6	13	1	2	8	8		
780	10	3	7	2	…	2	5	1	
781	12	6	6	2	2	1	5	…	2
782	21	6	15	…	…	6	4	9	2
783	11	1	10	…	…	…	4	5	2
784	6	1	5	…	…	2	2	…	2
785	15	…	15	…	1	…	7	6	1
786	15	4	11	2	4	…	6	2	1
787	26	10	16	2	6	3	5	9	1
788	27	3	24	3	2	2	12	7	1
789	16	7	9	3	2	1	6	1	3
790	22	11	11	2	3	2	14	1	
791	20	1	19	…	1	4	12	2	1
792	7	1	6	…	1	1	5		
793	28	3	25	4	1	1	7	12	3
794	20	8	12	…	7	4	4	3	2
795	14	3	11	…	1	3	5	3	2
796	32	4	28	…	2	3	15	11	1
797	15	8	7	4	1	3	5	2	
798	21	2	19	1	2	2	10	5	1
799	27	3	24	1	4	4	6	6	6
800	23	6	17	3	…	3	12	1	4

续表

日期	数量	查理曼的	其他人的	民政法令	宗教法令	对教会的捐赠和特许	对修道院的捐赠和特许	信函	各种法令
801	23	5	18	1	3	4	13	2	
802	30	13	17	4	8	3	9	5	1
803	26	15	11	7	3	7	7	…	2
804	38	5	33	2	2	9	24	…	1
805	15	6	9	2	2	4	7		
806	25	8	17	5	2	3	13	1	1
807	33	3	30	1	1	11	10	2	8
808	29	3	26	1	…	17	7	3	1
809	15	5	10	3	2	5	1	4	
810	19	6	13	3	…	1	6	8	1
811	27	5	22	4	1	7	14	…	1
812	19	7	12	5	…	1	10	…	3
813	42	13	29	4	6	6	26		
814	10	…	…	…	…	7	1	…	2
年份未确知	194	19	175	4	2	129	27	21	11
	1145	257	878	80	87	322	428	155	73

注:本表各项数字取自比诺伯爵的《日耳曼帝国史》,第二卷,第872—930页,莱比锡,1732年。

先生们,实际情况便是如此——至少,一切事情的概况便是如此。现在我再来谈谈我刚才提出的关于查理曼的战争的问题。如此活跃而生气勃勃的这个统治机构竟丝毫没有遗留下来——一切都随着查理曼而消失了——他为社会的内部统一竟丝毫没有建树,这是真的吗,这可能吗?

随着查理曼而垮台、只依存于他一个人、他死后就不能存在的是中央统治机构。国民会议,钦差大臣,整个中央最高统治机构,

在虔诚者路易和秃头查理在位时苟延残喘地维持一段时间之后就消失了;但地方管理机构,在查理曼治下在若干居民地区掌权的公爵、伯爵、王家代表、百人长、封臣、陪臣们却不是这样。在查理曼时代之前,各个地方的混乱情况都像全国的一样;地产和地方行政官员都不断地易手。任何地方上的官职或势力都不能保持稳定和恒久。在他统治的四十六年间,这些势力都有时间在当地、在同样的一些家族中扎下了根,都得到了稳定,而稳定是进步的头等重要条件,它注定会使他们得到独立和世袭权,并使他们成为封建制度的组成部分。当然,没有任何东西比查理曼所企图建立的绝对的一致更不像封建制度了;然而他是封建社会的真正的创始人!是他,制止了外部入侵,并在某种程度上镇压了国内的动乱,从而使地方上的各级人员、富豪、有势力者有充分的时间来真正控制地方。他垮台后,他的全面控制也像他的征服事业一样完蛋了;他的权力的统一也像他的幅员辽阔的帝国一样;但正像帝国之分裂成许多富有生气而长期存在的独立小邦,查理曼的中央统治权也变成了许多地方的统治权,这些地方权力过去曾分得他的统治机构的一部分力量,并在其荫庇下取得了现实和长期存在所必需的各种条件;因此,按这第二种观点来看,按他的行政上的和军事上的能量来看,如果我们超越于最初的外表来看问题,那末,他的成就和建树是很多的。

先生们,我可以告诉你们,他如何在教会方面完成和留下类似的成果;在那里,他也制止了过去不断增长的分裂和瓦解;在那里,他也使社会有时间休养生息、团结一致,走上新的道路。但时间紧迫:我现在还得谈到查理曼在知识界的影响,谈到他的

统治时期在人类思想史上所占的地位；所以我最多只能指出其主要的特点了。

要把各种事情总合起来、并用一张表来描述它们，在这里，要比在其他任何地方都更为困难。查理曼的一些有利于道德文明的法令并不形成一个整体，也不成系统；它们都是一些孤立的、分散的法令；有时是关于创办某些学校的、有时是一些为改进教会的职能和知识的开发而采取的措施；也有一些是为教导教士和俗人而作的一般的劝告；但最常见的是对著名人士的悉心保护，特别愿意使他们团结在他周围。任何东西都不是有系统的，任何东西都不能仅仅靠数字和文字的并列而得出判断。可是，我希望仅仅一笔就能把某些事实展示于你们的眼前，而无需深入到细节中去。这些事实能使你们对查理曼的那种人们已说得很多而知道得较少的行为有一个粗略的概念。我觉得一张在查理曼统治时期出生和死亡的著名人士——即他所使用和造就的著名人士——的表，能有效地帮助我们达到这个目的；这一大批人名和著作，可以看作是一个明确的证据，甚至是查理曼对思想界的影响的一个正确的评价。

查理曼统治时期出生和死亡的著名人士表

姓名	家乡	出生	死亡	身分、地位	著作
1.阿尔昆（他名阿尔比努斯，姓弗拉希乌斯）	英格兰（约克郡）	约735年	804年	查理曼宫廷学校的校长，图尔的圣马丁修道院院长。	30多部著作——即，1.圣经文字的注解；2.论战的、道德的和文学的著作；3.历史著作、书信和诗。

续表

姓名	家乡	出生	死亡	身分、地位	著作
2.昂吉尔贝尔（姓荷马）	纽斯特里亚	……	814 年	丕平的首相，意大利国王，海上法国（从斯海尔德河到塞纳河）的公爵，查理曼的秘书，圣·里奎里修道院院长。	1. 诗篇。2. 他任里奎里修道院院长时的一篇工作报告。
3.利德雷德	诺里克	……	约 816 年	里昂大主教，查理曼主要钦差大臣之一。	1.书信。2.一些神学著作。
4.斯马雷德	……	……	约 820 年	圣·米希尔修道院院长，查理曼曾在多次谈判中使用过他。	1.几篇论道德的文章；2.《新约全书》的评注；3. 一部语法大全。
5.阿尼阿纳的圣·本尼狄克特	萨蒂马尼亚		821 年	阿尼阿纳修道院和英德修道院的院长；修道院改革者。	1.修道院法规；2.法规索引；3. 神学著作。
6.狄奥多尔夫	意大利（哥特）	……	821 年	奥尔良主教；查理曼的宫廷侍臣。	1.关于学校的教言；2.神学著作；3. 诗篇。
7.阿达尔哈德	奥斯特拉西亚	753 年	826 年	意大利国王丕平的顾问；查理曼的顾问；科尔比修道院院长。	1. 科比修道院法规；2.书信；3. 一篇关于辛克玛尔描绘的 De Ordine Palattii 的论文。
8.安塞吉斯	勃艮第	……	833 年	查理曼各处大厦的监督，担任多种任务；丰特奈尔修道院院长。	四卷本查理曼和虔诚者路易的牧师会法规集的第 1 集。
9.瓦拉（别号阿尔塞纳和耶利米）	奥斯特拉西亚	……	836 年	虔诚者路易的顾问，科尔比修道院院长。	他在虔诚者路易在位时的几次革命中曾起重大作用。

续表

姓名	家乡	出生	死亡	身分、地位	著作
10.阿马莱尔(别号西姆福西斯)	奥斯特拉西亚	……	837年	宫廷学校校长,梅斯的牧师。	1.教会法规;2.一篇关于教士职责的论文;3.书信。
11.埃金哈德	奥斯特拉西亚		839年	查理曼的秘书,塞利根斯塔特修道院院长。	1.查理曼传;2.编年史;3.书信。
12.阿戈巴尔德	西班牙	779年	840年	里昂大主教。	1.神学著作(富有改革精神);2.书信;3.诗篇。
13.西根	奥斯特拉西亚	……	约846年	特里尔主教区教堂合唱队领唱者。	虔诚者路易传。
14.赫拉班	奥斯特拉西亚	776年	856年	富尔达修道院院长,梅因兹大主教。	51篇神学的、道德的、哲学的、语文的、年代学的著作和书信等。
15.沃尔弗里德(斯特拉博)	德国	807年	849年	赖谢瑙(孔斯坦茨附近)修道院院长。	1.一篇关于全部基督教圣经的评论;2.一篇圣·高尔传;3.许多其他神学著作;4.诗篇,其中一篇题名《小园圃》的叙事诗。
16.尼萨德	奥斯特拉西亚	790年前	约859年	海上法国的公爵,圣·里奎里修道院的修道士。	虔诚者路易的儿子们的纠纷史。
17.弗洛鲁斯	勃艮第	……	约860年	里昂的副主祭和牧师。	1.许多神学著作,大多数都有论战性,主要是一篇驳斥约翰·埃里金纳的文章。2.一些诗篇,其中一篇是哀悼虔诚者路易之后帝国的肢解的诗。

续表

姓名	家乡	出生	死亡	身分、地位	著作
18.圣·普鲁登蒂乌斯(姓加林多)	西班牙	……	861年	特鲁瓦主教。	神学著作,其中有论宿命论的和反对约翰·埃里金纳的。
19.塞尔韦特一卢普	桑斯主教辖区	……	862年	加蒂诺的费里埃雷修道院院长。	1. 神学著作,其中有论宿命论的;2. 书信;3. 诸皇帝史(已失传)。
20.拉德比尔特(帕斯蔡斯)	苏瓦松主教辖区	……	865年	科尔比修道院院长。	神学著作,其中有其论祭坛的圣餐或耶稣基督的肉体与血的论著。
21.拉特拉姆	……	……	868年	科尔比修道院的修道士。	神学著作,其中有论圣餐面包变成耶稣的肉与血,并论宿命论。
22.戈特沙尔克	萨克森	……	869年	奥贝斯修道院修道士。	他的支持宿命论的著作。
23.约翰,被称为斯考特或埃里金纳	爱尔兰	……	872至877年之间	……	许多哲学著作,其中有1. 关于神学的宿命论的;2. 关于自然的分类的。

先生们,这样一张表一定足以证明,在那个时期,在查理曼统治下,有大量的智力活动。请你们回想一下我们开始时讲到的那个时代;回想一下从六世纪到八世纪,我们要找一些人名、找一些著作是很困难很困难的,我们遇到的几乎仅仅是一些布道文和传记。与此相反,在这里,你们可以看到几乎在同一时间再度出现了哲学的、史学的、语言学的和评论性的著作;你们看到,研究和科学,也就是说纯粹的无私的智力活动,真正的思想活动,就出现在你们眼前。我马上就要和你们较详细地讨论我刚才提到的那些人和著作,而你们将会看到,他们真正开创了一个新时代,值得我们最认真地加以注意。

现在，先生们，我要问，我们有没有权利说，查理曼没有创立什么事业、他的工作没有留下任何遗迹？关于它们的主要成果，我仅仅让你们像在看一个瞬息即逝的动画片中的那样瞥了一眼，然而它们的永久性和宏伟性都已在那里显示得清晰无遗。显然，凭他的战争，凭他的统治机构，凭他对思想界所起的作用，查理曼已留下了最有深远影响的遗迹。如果他所做的事有许多已随着他而消失，那末还有其他许多事物在他死后却依然存在。总之，他撒手时的西欧已完全不同于他接手下来时的西欧。

那末，这个变化、这个由查理曼负责的危机其一般的、主要的性质是什么呢？

先生们，不妨接受这样一种观点，即我们刚才研究的墨洛温王朝诸王统治下的法国的文明史，是一部不断地、普遍地衰落的历史。社会如此，个人也如此；世谷社会如此，宗教社会也如此，我们到处看到无政府状态和一切弱点正日益在扩大；我们看到一切事物都渐渐变得软弱无力，或是被溶化而消失，不论是制度、机构方面还是思想概念方面，也不论是罗马世界所遗留下来的还是日耳曼人所引进的，一切都是如此。直到八世纪，没有一样过去存在的东西能够继续存在下去；没有一种看来正渐露端倪的事物能成功地使自己固定下来。

从查理曼时期起，一切事物的面貌都改变了；衰落被制止了，进步又开始了。然而在一段相当长的时间里，混乱仍将是巨大的，进步是局部的，或者很少感到或往往中途停顿下来。这完全没有关系：我们将不再遇到那种长时期的瓦解状态、长时期的智力上的日益贫乏：通过了千百种苦难，通过了千百种阻断，我们将在人类

和在社会中看到权力和生命的复活。查理曼标志着古罗马和蛮族世界的解体已达于极点,并真正开始形成近代欧洲和新世界。这是在他的统治下,而且可以说在他的手下,欧洲发生了翻天覆地的大震荡,使欧洲社会急转直下,离开了毁灭之路而走上创建的康庄大道。

如果你们确实想知道什么东西已随着他而消亡,他的业绩中哪一部分(抛开那些形式上、外表上的变化不谈)并没有在他死后残存下来,如果我没有弄错的话,那就是:

在这个课程开始时,在你们眼前出现的第一个事实,亦即我们目击的第一个景象,是古老的罗马帝国正与蛮族斗争的景象。后者胜利了;他们摧毁了罗马帝国。在跟它斗争时,他们尊重它,但他们一摧毁它,就希望复制它。一切伟大的蛮族领袖阿陶尔夫、狄奥多里克、尤里克、克洛维都表明自己满怀希望继承诸罗马皇帝,并使其部族能适应被他们征服的那个社会的体制。但他们中没有一个人能在这方面有丝毫成就;他们中没有一个人能设法恢复帝国之名和帝国的体制、仪礼,甚至恢复片刻也不可能办到;他们都被入侵的洪流和那势如破竹的解体的总趋势所压倒了;蛮族风尚不断地扩张、不断地修补和加强自己,但罗马帝国仍栩栩如生地出现在一切人的想象之中;在任何领域的一切才智之士看来,问题完全在于蛮族风尚与罗马文明之间。

当查理曼出现时,问题仍停留在这个地方;他也像走在他前面的一切伟大的蛮族人一样,特别抱有解决这个问题的希望——这就是说,通过重建帝国来解决这个问题。戴克里先、君士坦丁、朱利安曾试图用罗马军团的残骸来继续进行反对入侵的斗争,查理

曼则着手来对付法兰克人、哥特人和伦巴第人；他占领了同样的这块领土，他对自己提出了这个同样的计划。在外部，而且几乎总是在同样的边境上，他继续进行这同样的斗争；在内部，他恢复了帝国的名称，他试图恢复其行政管理的统一；他把帝国的皇冠戴在自己的头上。何等奇特的对照！他居住在德国；他在战争中，在国民议会中，在他家族的内部，他的行动像一个德国人；他的个人的天性，他的言语，他的仪表风度、他的外形、他的生活方式都是日耳曼的；不仅仅它们是日耳曼的，而且他还不希望改变它们。埃金哈德说，"他老是穿他祖先常穿的衣服、法兰克人的衣服。……外国服装，不管如何富丽，他是不屑一顾的，他也不许强迫任何人穿外国服装。他因事在罗马逗留期间，只有两次，同意穿上短袖束腰的长外衣、教皇穿的紫袈裟和罗马的凉鞋，第一次是应教皇阿德里亚的请求，第二次是在阿德里亚的继承者利奥的恳求下才同意穿的。"实际上，他除了思想抱负而外，完完全全是一个德国人；他的心是向往着罗马帝国、向往着罗马文明的，那才是他渴望要建立的事业，蛮族只是他的工具而已。

这正是在他身上存在的利己主义和幻想的部分；而他失败也失败在这一点上。罗马帝国及其统一性，对人口的新的分布，对人类的新的关系、新的精神状态是完全不相容的；罗马文明只能作为一个被改变了的成分参加到正在酝酿中的新世界中去。查理曼的这个主意、这个希望并不是一个公众的主意，也不是一个公众的需要；他为实现这个主意而作的一切都随着他而消逝了。然而即使在这个枉然的努力中也有某种东西被遗留下来。他所恢复的西罗马帝国这个名称，和被认为应隶属于皇帝这个称号的那些权力，如

果我可以这样说,都恢复了它们在历史的各种要素中的地位,并在此后的若干世纪中成为野心的目标和种种事变中起作用的原则。因此,即使对他各种活动中纯粹是自私而短命的部分,也决不能说查理曼的种种主意是绝对没有结果的,也不能说是完全没有持久性的。

先生们,这里我们必须停下来了;路是这样遥远,而我又向前走得这样快,以致几乎没有时间来描述旅途上遇到的主要事件了。要把一个伟大人物一生的事迹压缩在一小时里,这是困难而令人劳累的。到目前为止,关于查理曼的统治及其在我们文明史上的地位,我还只能给你们一个大概的概念。我大概还要用下面好几讲来使你们了解他在某些特殊关系下的情况,虽然我还远不能妥善地处理好这件事。

第二十一讲

本讲的目的——牧师会法规概论——加洛林王朝法兰克诸王的牧师会法规述评——迄今为止牧师会法规的两种形式——1. 四散的牧师会法规——2. 安吉西斯的和副祭司本尼狄克特的集子——关于巴吕兹编辑的牧师会法规的版本——一般所抱的关于牧师会法规的错误概念——它们并非都是法规——在这些法令中有各色各样的种类——试图加以分类——查理曼的牧师会法规内容表:1. 道德法规——2. 政治法规——3. 刑事法规——4. 民事法规——5. 宗教法规——6. 教规法规——7. 家庭法规——8. 杂项法规——牧师会法规的真实的性质

先生们,我曾向你们宣布我的意图,即告诉你们查理曼统治的概况及其结果,并回顾一下他的治理机制及其对智力发展的影响。在这些方面中的第一个方面,我觉得我展示给你们看的那幅图画是十分完备的,我认为它已使你们对查理曼的战争在西方文明史上所起的作用有一个明白而确切的概念。此外,如果不对各种事件从头至尾作纯粹而连续的叙述,我便不能更充分地说明这个问题。至于查理曼的治理机制及其对人的思想所起的作用,我在上一讲中所说的话是十分不完备的,但我可以无需沉湎于各种细节而更仔细地研讨这部分的问题。我即将继续这样做下去。现在我

们必须注意的是查理曼的立法活动:他为保护智力发展而作的立法活动以及关于在他影响下生活和工作的著名人士的报道将是下面几讲的主题。

一般认为,牧师会法规 (Capitularies)这个词只适用于查理曼的法规;这是一种误解。Capitula 这个字,即"petit chapitres"(小法规),同样适用于一切法兰克国王的法规。目前我对这些法规中不大重要的第一类法规,没有什么话要说;至于第二类法规,遗留下来的共有一百五十二种,即:

5 种矮子丕平的法规,始于 752 年,他擢升到法兰克人的国王这个称号的时期。

65 种查理曼的法规。①

20 种虔诚者路易的法规。

52 种秃头查理的法规。

3 种结巴路易的法规。

3 种卡洛曼的法规。

1 种国王厄德的法规。

3 种天真汉查理的法规。

这些法规都分为一些项目,也常常叫做 capitula。

我在这里计算的只是在法国当政的那些加洛林王朝国王的法令;查理曼的几个定居在德国和意大利的后代也留下一些法规,但这些法规与我们无关。

---

① 我说是 65 种,虽然第二十讲的表格里只提到 60 种,但此外还有 5 种私人的法令,我经考虑后认为这 5 种应插入这些法规中。

上面列举的这些法规是以两种不同的形式遗留下来的。第一种是许多散处各种手稿中的单独的法令,有的有日期,有的没有日期;第二种是九世纪时收辑成的一部七卷本的集子。其中头上四卷是由查理曼的一个顾问、丰特奈尔修道院院长安吉西斯(他死于833年)编辑的。他分类收辑了查理曼的法规和一部分虔诚者路易的法规。

第一卷包含162项查理曼关于宗教事务的法规。

第二卷包含48项涉及同类问题的虔诚者路易的法规。

第三卷是91项查理曼关于世俗事务的法规。

第四卷是77项虔诚者路易关于世俗事务的法规。

这四卷一出版就博得了很大的声誉,以致秃头查理把它们作为正式的法典而引录在他自己的法规中;一个名叫本尼狄克特的副主祭应大主教奥特格之请约于842年又给它加上了新的三卷,成为这个集子的第五、第六和第七卷,这三卷包括:

第五卷,405项法规;

第六卷,436项法规;

第七卷,478项法规。

总共1697项法规。

但是,除了安吉西斯摺去的那些法规和本尼狄克特编辑他的集子时宣布过的那些法规而外,他这三卷里面还包含一些与加洛林王朝诸王无关的法令,例如摘自狄奥多西法典、西哥特人的《简编》,摘自查士丁尼和尤利安等的罗马法的片断。我们甚至在那里还看到有大量被称为"伪教令集"的著名的集子的片断;这个集子里除冒充的宗教法规之外还有初期的教皇们的另一些法令,这个

集子在这个时期几乎没有人知道,本尼狄克特本人是最初使它风行起来的人之一,因此许多博学人士都认这个集子是他伪造的。

后来由一些匿名的编者加到上述这七卷上去的四个补编使这个集子里的法规项目增加到二千一百项。

这些法规以这两个形式印行了好几次。最好的版本无疑是1677年在巴黎出版的对开两卷的巴吕兹版。它不仅比较起来是最好的,而且它本身就是很出色的。德·萨维尼先生[1] 说,“在中世纪法规的一切来源里,我没有看到过比巴吕兹的出色的版本更完全地把法规展示给我们。”实际上,它的确编得远比林登布洛克、皮图、埃罗尔德、杜·蒂利特等版本完全而出色。巴吕兹收集了大量的手稿,他印行了一些片断和以前未出版过的全部法规。他这个作品真可以说是集各种版本之大成;但,事实上,它的优点也到此为止了。各个版本本身都未经仔细检查,未经精细修订。巴吕兹完全原封不动地把他发现的送给了我们,自己丝毫没有费一点心来研究一下抄写者是否把原文搞混了,或是否塞进了一些大的错误。企图把一种与原立法者的思想毫无关系的规章引入牧师会法规,有条不紊地加以分类,并删去立法者自己作出的成为其著作的特征的那些重复之处,这无疑是一种完全错误的想法。但在各种手稿里都有混淆和不精确之处,这显然只能归罪于抄写者;许多字被改变了,许多条款被放错了地方;同一本手稿中的各种异文被归入不同法规中去。我决不想仔细研究这种重大的错误或讨论纠正它们的问题。我所要向你们指出的只是它们大量的存在着这个

① 《中世纪的罗马法史》,第二卷,第91页,第36注,德文版。

普遍的事实,因此,巴吕兹的两卷作品,虽然在许多方面很有价值,但只能看作是一个真正正确而令人满意的法规版本的材料——可是这样一个版本,需要付出长期艰苦而又科学的劳动才能产生出来。

让我们首先来考察法规本身。

初初一看,你不能不为其极度的混乱吓得目瞪口呆,混乱这个词可不加区别地适用于插入巴吕兹集子里的一切法令;然而,事实上,那些法令中的大部分基本上是与严格说来的法规不同的。先生们,如果几个世纪之后,一个编者把我们时代的一个政府、例如近代法国政府的一切法令,用一个不清不楚的书名,乱七八糟地堆在一起,并把这个集子作为那个时代的法规或法典来发表,那会产生什么效果呢?显然,其结果将是完全荒谬而逻辑上的混乱;法规、法令、教令、皇帝的敕书,个人的判断,各部门的通告将被杂乱无章地完全混杂在一起。牧师会法规的情况完全与此相同。我要来分析巴吕兹的集子,把我们在那里看到的各种法令,按其性质和目的加以分类。你们将立刻看出它们之间差异是何等巨大。

在牧师会法规这个总书名之下,我们看到那里有:

1. 修订过和重新发表的各古代民族的法律;例如萨利克法。[1]

2. 萨利克、伦巴第、巴伐利亚等古代法规的摘录;这些显然是为了某一特殊的目的、某一特殊的地点、某一特殊的时间,为了一种特殊的需要而摘录的,至于这种需要的性质,现在已没有任何东

[1] 参看巴吕兹,第一卷,col. 281,日期列在798年。

西可以向我们表明了。[1]

3. 古代法规中，例如萨利克法[2]、伦巴第法[3]、巴伐利亚法[4]等的新增加部分。这些增加部分似乎是以某种特殊的方式，用特殊的庄严仪式增加上去的；在某一古代手稿里，萨利克法前面就被冠以下列语句：

"这些条款是查理大帝叫他的顾问班子写出来插入其他法规中的。"

实际上，立法机关似乎要求人民对这些增加部分比对法规的其他部分表示更明确的支持；因此，我们看到查理曼于803年，即作出萨利克法的增加部分的那一年，对他的使臣们发出了下列指示：

"应就最近增加到法规中去的那些条款询问人民的意见；他们全都同意后，让他们对所说的条款签上自己的名字表示确认。"[5]

4. 宗教会议的法令和整个教规法规的摘录；789年于亚琛颁布的牧师会大法规[6] 和其他牧师会法规中的一大批条款，与这种摘录一样。

5. 新的法规，其中有些是在俗界大人物和宗教界大人物一致同意之下由人民大会通过的，有些是单独在宗教界人士或俗界人

---

① 摘自伦巴第法，牧师会法规，801年；巴吕兹，1. 349纵行；摘自里普利安法，牧师会法规，803年；同上书，395纵行。

② 牧师会法规，803年，同上书，1.387。

③ 牧师会法规，801年，同上书，1.345。

④ 牧师会法规，1.788年，同上书，1.207。

⑤ 牧师会法规，803年，19节，1.394。

⑥ 同上书，1.209。

士同意之下由人民大会通过的;而其余法规看来都是皇帝自己的作品,都是我们现在称之为法令或条令的那种东西。这两类法规之间的区别,并不十分显著,但在仔细考察时还是可以看出来的。

6. 查理曼在其使臣出发前往外省时给予他们的指示,有时是旨在整顿使臣们个人的行为,有时是旨在指导他们的调查工作,最常见的是作为要使臣向某些地区的人民转达的简单的通信。这一类法令,无论如何有一部分是与我们关于法规的概念非常不相干的,但它们常常出现在牧师会法规中;[1]有时,有些性质完全不相同的条款和它们混合在一起。

7. 查理曼对伯爵们、主教们或钦差大臣们在执行任务中在困难的时候向他提出的问题所作出的答复,[2] 他在答复中解决了这些困难,而这些困难有时是与我们称为立法方面的问题有关,有时与行政管理方面的问题有关,有时又与私人利益有关。

8. 查理曼想在下次大会上向主教们或伯爵们提出的、他在纸上记下的那时决不能忘记的问题。这些在整个集子中也算得上最奇特的文件的问题,一般都具有指责和申斥被问者的性质。我要念一念其中少数几个问题,使你们对查理曼思想上所特有的那种心胸宽大和机智善断有一个实际的概念。我的译文是直译的:

"这是如何发生的,在边境上和在军队里,为了保卫国家,任何地方要采取一些重大的措施时,一个人就不愿意帮助另一个

---

① 牧师会法规,789 年;巴吕兹,i. 243; 802 年,i. 351; 802 年,i. 375; 803 年,i. 391; 806 年,i. 449。

② 牧师会法规,803 年;同上书,1.401。

人?"[1]

"这些不断的诉讼是什么意思,每个人似乎都想通过它来夺取邻居所拥有的东西?"[2]

"要弄明白教士和俗人是在什么情况下,在什么地方,在发挥他们各自的作用方面互相倾轧的。要调查研究,在何种限度内主教或修道院院长干预世俗事务,伯爵或其他俗人干预宗教事务,才是正当。要亲密地问他们,圣徒的这句话是什么意思:'没有一个意识到定数的人会让自己深陷于尘世的俗务的'。问问他们,这句话适用于谁。"[3]

"希望主教和修道院院长们忠实地告诉我们,老是挂在他们嘴上的'抛弃这个世界'这句话是什么意思,根据什么迹象我们可以区别那些已经抛弃尘世与那些仍然依恋于尘世的人;是否仅仅在于前者没有拿起武器或是能公开地结婚?"[4]

"还要问他们,这样一个人是否应被认为已经抛弃了尘世,我们看到他日复一日地忙碌着用各种方法增加自己的财富,为达此目的,有时利用永恒的至福的约许,有时利用永恒的苦难的威胁;或者以上帝或某个圣徒的名义,掠夺某个有钱的或穷苦的人,某个头脑简单或不太谨慎的人的财产,无限制地损害合法继承人的利益,使他们在许多情况下,由此而陷入的愁苦,迫于贫困而去抢劫,

① 牧师会法规,811年,第1节。巴吕兹,i.477。
② 同上,811年,第2节。
③ 同上,II.811年,第4节。
④ 同上。

进行各种骚乱,犯各种罪行。"[1]

十分明显,像这样一些问题,根本不像法规的条款。

9. 有些"牧师会法规"甚至还不是一些问题,而只是查理曼随时想到要做某一件事时唯恐忘掉而写在纸上的一些笔录或备忘录。例如,我们在803年的牧师会法规的末尾和给钦差大臣的指示上读到这样两条:

"要记住发命令说,对那些把马匹作为礼物送给我们的人,应在每匹马上写上他们的名字。对于修道院的衣服也要这样。

"要记住发命令说,神职人员一旦被发觉做了坏事的或容许别人做坏事的就得撤职,并代之以品质优良的人。"[2]

这种"牧师会法规"我还可以引录许多。

10. 其他条款包括国王和朝廷的判决书和诉讼案的要点摘录,这些东西显然是为了法学的目的而收集的,例如我们在803年的一个法规中读到:

"一个人抓住了一个奴隶。他唆使这个奴隶杀死他的两个小主人,一个九岁,另一个十一岁;接着他亲自杀死了这个奴隶并把他投入一个坑里。裁决:该犯应为九岁的孩子付出一个 wehrgeld 币,为十一岁的孩子付出一个双 wehrgeld 币,为他唆使奴隶成为杀人犯而付出一个三 wehrgeld 币,此外,还要受到我们逐出教门的处分。"[3]

这显然是某一诉讼案件的法院判决书,插入牧师会法规中作

① 牧师会法规,II. 811年,第5节。

② 巴吕兹,i.395。

③ 牧师会法规,803年,第12节,巴吕兹,i. 398。

为将来类似案件的判例的。

11. 我们也同样遇到一些与查理曼的领地管理有关的纯属家庭财政经营方面的法令条例，它们对这方面规定得十分详细。著名的 De Villis 法规是这方面的一个范例，还有一些同性质的条款四散在这个集子里。[①]

12. 除了我已列举的这些五花八门的法令条例之外，牧师会法规还包括纯粹是政治上的法令、临时性文件、委任状、举荐信、对个人一时的争论的决定。例如，在 794 年由法兰克福大会[②] 提出的法规的全部五十四个条款中我看到：

(条款 1)写给曾反叛过查理曼的巴伐利亚公爵塔西龙的几封恕罪信。

(条款 6)解决维也纳主教与阿尔勒和其他大主教之间关于塔伦台斯、恩布伦和艾克斯三主教区界限的争端的准备。这说明他已看到教皇关于这些问题的一些来信，决定重新与教皇商量。

(条款 7)关于主教皮埃尔提出的辩解及其得到的宽恕。

(条款 8)关于自封的主教日尔博德的罢免。

(条款 53)主教会议同意教皇给予查理曼的特许，准许他聘任主教希尔德博尔德为其宗教事务大臣。

(条款 54)查理曼推荐阿尔昆前去为主教会议祝祷。

这里显然没有任何立法的问题。

因此，先生们，只要对这些形形色色的法令条例的性质作最简

---

① 巴吕兹，i. 331。

② 同上，26。

单的考察而无需深入检查其内容,你们就会看出一般人对这些法规所持的共同的看法是多么错误;它们根本不是一部法典;它们根本不包含任何法律。

现在让我们更仔细地看一下;让我们深入到集子的内部去,检查一下组成各个法规的那些条款;我们将在这里看到这种五花八门和混乱的状态;我们将在这里同样看到,我们迄今把注意力花费在这种研究上是多么不合适,而从中得出的大多数结果又是多么不可靠。

我已分析了查理曼的六十五个法规,并按其条款的性质分为下列八类:

1. 道德法规　2. 政治法规　3. 刑事法规　4. 民事法规　5. 宗教法规　6. 教规法规　7. 家庭法规　8. 临时性法规。

我先将这种分类方法告诉你们,然后再逐项说说我的意见。

查理曼牧师会法规分析表

日期	条款	道德法规	政治法规	刑事法规	民事法规	宗教法规	教规法规	家庭法规	临时性法规
769	18	1	3	…	…	3	11		
779	23	…	9	5	2	2	5		
788	1	1							
同上	1	1							
同上	8	…	…	4	3	…	1		
789	80	16	5		3	11	45		
同上	16	…	…	…	…	2	14		
同上	23	6	9	…	2	1	5		
同上	34	3	5	18	3	3	5		
793	17		6	…	7	…	4		
794	54		6	…	4	6	27	…	8
797	10		5	5					
799	5	…	…	…	…	…	5		

续表

日期	条款	道德法规	政治法规	刑事法规	民事法规	宗教法规	教规法规	家庭法规	临时性法规
800	1	…	1						
同上	70	…	…					70	
同上	5	…	5						
801	8	…	…	5	3				
同上	1	…	1						
同上	22	…	2	…	…	…	20		
802	41	9	10	5	…	1	16		
同上	23	2	13	3	…	…	5		
803	7	…	…	…	…	…	7		
同上	1	…	…	…	…	…	1		
同上	1	…	…	…	…	…	1		
同上	11	…	2	4	5				
同上	34	…	20	2	8	…	2	…	2
同上	12	…	3	3	6				
同上	14	1	6	2	3	1	1		
同上	8	…	4	…	4				
同上	13	1	5	1	3	1	2		
同上	3	…	…	…	…	1	2		
804	20	2	3	…	…	…	15		
同上	1	1							
805	16	4	…	…	…	…	12		
同上	25	4	13	3	4	…	1		
同上	24								
同上	16								
同上	1								
806	20	1							
同上	8	…	…	4	3	…	1		

续表

日期	条款	道德法规	政治法规	刑事法规	民事法规	宗教法规	教规法规	家庭法规	临时性法规
806	6	…	3	1	2				
同上	8	…	4	1	2				
同上	19	1	10	…	…	…	2		
806	23		…	…	…	7	16		
807	7	…	7	…	…	…	…	…	2
808	30	…	11	10	6	…	1		
809	37	3	15	6	12	…	1		
同上	16								
810	18	6	8	4					
同上	16	5	4	3	2	2			
同上	5	…	5						
811	12	…	4	…	…	…	8		
同上	13	…	…	…	…	9	4		
同上	9	…	9						
812	9	…	9						
同上	11	1	9	…	1				
同上	13		10	…	3				
813	28	3	2	…	…	3	20		
同上	20	…	6	2	7		2	3	
同上	46	…	…	39	7				
年份不能确定	59	5	13	…	3	9	29		
同上	14	…	…	…	…	14			
同上	13	…	…	…	…	9	4		
同上	13	2	8	…	2	…	1		
同上	9	…	…	…	…		9		
	1150	80	273	130	110	85	309	73	12

现在让我们稍更仔细地检查一下表的内容；检查将进行得很快，但我希望它足以使你们对查理曼的统治的真正性质和这个集

子里所保留的纪录,有一个概念。

I. 道德法规。我归入这一类的条款是那些既不是命令性的也不是禁止性的条款;它们实际上根本不是法规而只是一些劝告、提示或纯粹道德箴言。例如:

“贪欲就是想占有别人的东西,和不让别人也有一份我们自己拥有的东西:按照使徒的话来说,这就是万恶之根源,因此,应小心加以避免。[①]

“千方百计致力于积聚财产的人往往谋取不光彩的收益。[②]

“每一个人都应宽厚待人。[③]

“不犯偷盗,不结非法之婚,不作伪证,这是我们经常告诫你们的,也是上帝的法律所告诫的。”[④]

这位立法者甚至比这走得更远;他似乎认为自己对每一个人的行为负有责任,因而为未能尽责达到他希望的程度而感到抱歉:

他说,“每一个人必需设法尽其所能为上帝服务并按照他的箴言行事;因为皇帝不能以必要的小心分别监视每一个人,或是使每一个人永远循规蹈矩。”[⑤]

这难道不是纯粹的道德吗?这样一些条款,跟上升中的社会和已完善的社会的法律是毫不相干的:打开萨利克法和我们的法典,你在那里决找不到这样的东西;它们决不会诉诸人类的自由以

① 牧师会法规,806年,第15节;巴吕兹,i.454。

② 同上,第16节。

③ 同上,794年,第33节;同上书,268。

④ 同上,789年,第56节;同上书,236。

⑤ 同上,802年,第3节;同上书,364。

便向它提出劝告；它们只包含圣经中一些禁止或强制人作何事的经文。但在从原始野蛮状态进到文明的过程中，立法采取了另一种性质；道德被引进了法规，并在某一时期里成了法律的实质。练达的立法者，社会的缔造者或改革者，了解责任观念能对人发挥巨大的控制力；这种天才的本能告诫他们，如果没有这种责任观念的支持，如果没有人类意志的自由合作，社会既不能维持也不能在和平中发展；于是他们千方百计致力于把这种观念引入人的灵魂，使立法成为一种说教和一种教诲的工具。查阅一个各民族的历史，如希伯来人的、希腊人等的历史，你们会到处看出这个事实；你们会到处发现，在原始法律时代——这个时代的法律纯粹是用来取缔滥用武力的起抑制作用的刑事法规；在科学法律时代——这个时代的法律信赖道德、信赖各个人的理性，并把一切纯粹是道德的问题留在自由的领域里；在这两个时代之间，你们常常会看到存在着一个以道德为立法的目的的时代，那时法律正式地写到和讲授道德。高卢—法兰克社会是在查理曼当政时期达到这一点的；而这正是他与教会密切联合的原因之一，当时教会是唯一能讲授和宣扬道德的力量。

因而，我把一切有关人的智力开发的条款，例如查理曼的一切关于学校、关于分发什么书、关于教士职务的改革的条款等等都包括在“道德法规”的名下。

II. 政治法规。这是牧师会法规中最重要的部分之一；它包括二百七十三个项目。在这个标题下我列入：

1. 查理曼用来保证他的命令在其所辖各国境内贯彻执行的各种法律和措施；例如，有关他的各种代理人、伯爵、公爵、代理主

教、百人长等的任命或处理的一切规定条款;这种规定和条款为数众多而且经常重复。

2. 凡涉及司法行政、地方法院的开庭和庭期、地方法院应遵守的仪礼以及军事机关等等的条款。

3. 治安法规,这种法规种类繁多,且有时非常详细;各行省、军队、教会、商人、乞丐、公共场所、王宫内部交替地成为这些法规的对象。例如,我们在那里看到一种想规定物价的尝试,一种想规定一个最高价格的名符其实的尝试。

"我们最虔敬的国王陛下,经宗教会议同意,已颁布政令规定,任何人,不论是教士还是俗人,不论是在旺季还是在淡季,都不得以超过最近按蒲式耳规定的价格出售粮食,即:一蒲式耳燕麦一个但尼尔;一蒲式耳大麦二个但尼尔;一蒲式耳黑麦三个但尼尔;一蒲式耳小麦四个但尼尔。如果他希望按升出售,他可以拿十二升小麦,每升两磅,来换取一个但尼尔,也可以拿十五升黑麦或二十升大麦或二十五升燕麦,每升均重二磅,来换取一个但尼尔。"①

治安法规里也有一些取缔行乞和穷人的条款。

"关于流浪的乞丐,我们规定,我们每一个子民都须赡养家里的穷人,不论在自己的封地上或是在自己家里,但不能让他们到其他地方去行乞。如果看到不亲手干活的乞丐,谁也不应想到给他们一些东西。"②

涉及宫廷内部管理的条款使我们对宫廷里的混乱情况和暴力

① 牧师会法规,794年,第2节;第一卷,第263段。

② 同上,806年,第10节;第一卷,第454段。

行为有一个奇特的概念：

“我们规定，凡在我们宫里服役的人都不许接待任何一个因犯盗窃、杀人、通奸或任何其他罪行而想隐藏在宫里的人；如果任何自由人违犯我们的禁令，让一个犯罪分子隐藏在我们宫里，就要强制他把这个犯罪分子扛在肩上带到公共场所，并在那里像犯罪分子那样被绑在柱子上……任何人看到有人在宫里殴斗而不能或不愿去制止冲突的，就得赔偿他们应负的损失。”①

法规中包含着无数类似的条款；内部治安在查理曼的统治机制中显然占着非常重要的地位。

4．我也把一切涉及世俗势力和教会势力之间的区别及其相互关系的法规列在政治法规项目下。查理曼大大地利用了教士——事实上，他们是他的主要的统治工具；但他希望利用他们而又不让他们来利用他：牧师会法规证明他在亲自控制教士并使他们经常处于他的权力之下这方面警惕性是很高的。你们从他在大会上对主教们提出的某些问题已经看到这种思想在他头脑里已留下了多么深刻的印象。

5．最后，我觉得必需把那些涉及查理曼让与的各主教区的行政管理以及查理曼与受益人之间的关系的那些条款归入政治法规之中。这无疑是他的统治的主要特色之一，也是他常常叫使臣们注意的那些问题之一。

我无需向你们指出，所有这些政治法规，其各不同部分的总的性质是一种趋向于秩序和统一的连续不懈的努力。

① 牧师会法规，808年，第3、4节；第一卷，第343段。

III. 刑事法规。一般而论,这在某种程度上几乎就是古代萨利克法、里普利安法、伦巴第法等诸蛮族法典的恢复。惩罚、抑制犯罪、抑制滥用武力,正如你们看到的那样,几乎是这些法律的唯一目的和主要性质。因此,在这方面,要做的事比任何其他方面为少。查理曼在各处增加的新条款,一般而论,其目的是在减轻古代法规,特别是施加在奴隶身上的刑罚的严酷程度。然而,在某些场合,他不但不减轻而且还加重了刑罚,例如,当刑罚成为他手中的一种政治工具时。因此,在蛮族法典中很少见的死刑几乎在789年牧师会法规的每一条款中重新出现,其目的是在于约束萨克森人和使其改变宗教信仰;几乎每一项违犯秩序的罪行、每一种偶像崇拜的旧习俗的复发都会被判处死刑。[①] 除这些而外,查理曼的刑事法规几乎没有什么独创性和重要性。

IV. 民事法规方面没有太多的情况可以提供。在这里,古代法典、古代习俗也仍然颇有生气;查理曼对它们很少改动。可是,无疑地在教士们的煽动下,他谨慎地致力于了解人们的生活状况,特别是男女之间的关系。显然,在这个时期,这种关系是非常不正常的——一个男子可以毫无顾忌地娶一个妇女或抛弃一个妇女,而且也几乎没有任何仪式。结果是在个人道德和家庭情况方面发生了极大的混乱。因此,民事法规非常关心风俗习惯和生活方式的改革,而查理曼也很了解这一点。因此,有大量的关于婚姻条件、长幼之序、丈夫对妻子的责任、孀妇的本分等等的条款插进了他的法规。这些条款大部分是仿效教规法规的;但决不能认为它

① 巴吕兹,第一卷,第251行。

们的动机和起源纯粹是宗教的——世俗生活的重要，使家庭固定下来并使其成员都能遵守规则的必要性，显然在其中占着很大的份额。

V. 宗教法规。我所说的宗教法规并不是单单指那些与教士和神职人员有关的条款，而是指那些与信徒、与基督教国家广大人民以及它与教士的关系有关的那些条款。因此，它是与仅仅涉及教士社会、涉及教士相互之间的关系的教规法规截然不相同的。下面是宗教法规的一些条款：

"要注意，切勿崇敬那些伪殉道者的名字或可疑的圣徒的回忆。"①

"任何人都不要认为，向上帝祈祷只能用三种语言，② 因为上帝是被人们用各种语言来赞美的，一个人如果他向上帝要求的是正当的事，他的祈祷和言语是会被听到的。"③

"说教任何时候都应说得使普通人都能完全听懂。"④

这些条款一般都有一种明达的、甚至自由思想的性质，这是人们几乎不能希望从法规中找到的。

VI. 教规法规。这种法规在牧师会法规中占着最大的地位，而且必然是如此的；主教们都是查理曼的主要顾问；他们在大会中占的席位最多；他们的事情总是首先受到照顾。因此，这些大会通常都被看作宗教会议，它们制定的法规往往被传送到教规集子里

① 牧师会法规，789年，第41节；794年，第40节；第一卷，第238、269行。

② 大概是用拉丁语、希腊语和德语。

③ 牧师会法规，794年，第50节；第一卷，第270行。

④ 同上，813年，第14节；第一卷，第505行。

去。它们几乎都是为了主教们的权力而制定的。你们大概还记得,加洛林族上台时过去很强大的主教派贵族已完全处于解体状态。查理曼重新把它组织起来;在他的手下,它恢复了已经丧失的一致性和完整性,并在许多世纪中成为教会的主要统治者。我将在较晚的时期里更详细地谈到这一点。

VII. 家庭法规只包括那些与查理曼的私人财产即农场的管理有关的法规;一整部题名为 de villis 的法规是他在位时在各不同时期对他领地上所雇的人员发出的各种指示的一个集子,这些指示被错误地以一个单独的法规的形式集合在一起。安东先生曾在他的《中世纪德国农业史》中对此法规和我们在其中看到的一切家庭细节给予一个非常奇特的评论。[①]

VIII. 临时性法规为数很少;属于这一类的只有十二个条款,其中有些我刚才已经引录。

先生们,我的检查到此结束,毫无疑义,检查本身是太简略了,但我认为,比起以前就查理曼法规及其目的所作的任何检查来,仍比较详细、比较明确。我用“法规”这个词,这是因为我希望用通用的词;否则,十分明白,在我们所仔细检查过的一切东西里面,完全没有我们理解为法典的那种东西,查理曼在其法规中也根本没有立什么法。严格说来,牧师会法规是他的统治机器的全部法令,是他用以表明其权力的各种国家法令。十分明显,流传下来的集子远未包括所有那些法令,其中大部分都告阙如。有好多年都整年整年没有牧师会法规,而在我们确实拥有的那些牧师会法规中,我

① 德文本,第一卷,第177—243页。

们看到有些条款所涉及的是一些已经失传了的法令。巴吕兹的集子仅仅是一些残章断片的集子。它们并非仅仅是法规方面的残缺不全的遗骸而是整个查理曼统治机器的残骸。任何一个希望对牧师会法规作精确研究的人都应根据这种观点来仔细观察牧师会法规,以便了解它们和说明它们。

在我们的下一讲中,我们将开始致力于研究这个时代的思想状况与查理曼对智力发展的影响。

第二十二讲

论五至八世纪法兰克高卢的智力衰落——论它的原因——智力衰落在查理曼统治下停止了——难以描述这个时期人类的思想状况——阿尔昆是这个时期人类思想状况最完全、最忠实的代表——阿尔昆的生活——他为恢复手稿作出的努力——为恢复学校作出的努力——他在宫廷学校里的教学工作——他与查理曼的关系——他担任图尔的圣马丁修道院院长时的行为——他的著作;1. 神学著作;2. 哲学和文学著作;3. 历史著作;4. 诗歌作品——他的一般性格

先生们,我已说过,并认为这一点已被人们所接受,即从五世纪至八世纪,在法兰克的高卢,衰落是不断地普遍地进行着的;这是那个时代的基本特征,只有到了查理曼统治下,衰落才停止下来。

如果这种特征在某一个方面比其他方面可以看得更加清楚、更加显著,那末这是在知识界,在这个时代的人类思想史上。请回想一下,我们看到它经过了怎样一些兴衰盛亡的变迁。在四世纪末,有两种文学、两种哲学仿佛在那里肩并肩地向前进展,这就是世俗文学和宗教文学,异教哲学和基督教神学。诚然,世俗文学和异教哲学那时正在弥留状态中;但它们仍然还有一口气。不久我们看到它们都消失了;留下来的只有宗教文学和基督教神学。我们继续向前进展时,基督教神学和宗教文学本身也消失了;我们除

了布道文学和传奇文学这种完全描写献身于实际生活的需要而与真与美的探索和沉思默祷不相干的实践活动的不朽著作之外，再也看不到任何其他作品了。这就是七世纪和八世纪上半期人类思想所陷入的状况。

一般都把这种衰落归因于教会的专横，归因于权威和信仰的原则战胜自由和理性的原则。近代作家，公正的有识之士，例如坦尼曼在其《哲学史》[①] 中就采用了这种解释。我认为它是言之过早的。毫无疑义，教会的绝对权威和反对理性研究的单纯信仰主义，无疑有力地削弱了人的思想，但它们的影响力到较晚的时期才发挥出来。而在我们现在研究的这个时期，我认为这个原因仅起很微弱的作用。请回想一下，我对你们讲过的关于五世纪时基督教教会的情况；[②] 那时候，自由的势力是很大的。五世纪到八世纪时，教会还没有十分严厉的规则或力量来施行暴政；她的手里还没有后来用以控制思想的那种控制手段；上升中的教皇还只拥有影响和劝告的力量；主教统治制度虽是宗教社会里占主导地位的制度，但还是很荏弱而混乱的；宗教会议渐渐成为罕见的事了，没有一个权力机构是稳固而有普遍的控制力的；如果存在着真正的精神力量的话，那毫无疑问，它一定会轻易地脱颖而出。在一个较晚的时期，从十一世纪到十四世纪，教会是强大的；它的权力是有条有理地组织起来的；无保留地服从它的决定这一原则在人们的头脑里占着统治地位；然而智力活动远比它强大。当时在反对教会的斗争中存在着实际的危险，而人们仍然坚持着斗争：他们拒绝它

① 德文本，第八卷，第1—8页。

② 参看本书第一卷，第三、第四讲。

自称的权利,甚至攻击它的称号。七世纪时双方都没有试图作任何攻击或反抗;教会势力与思想自由甚至没有机会来发动一场斗争。

因此,不应把这个时期知识界的淡漠和没有产生什么成果归咎于这个原因。罗马帝国的衰亡及其混乱和苦难,各种社会关系的解体,个人利益之被占和遭难,持久劳动和静谧闲逸之不可能等等才是道德和政治的衰败以及禁闭人类思想的黑暗的真实原因。

不管它的原因是什么,事实总是不可否认的。如果我们从其整体上来考虑五世纪直到我们今天的近代欧洲人类思想史,则我认为,我们一定会发现,七世纪是其下降的最低点,也可以说是它的整个过程的最低点。而其向前进展的运动是在八世纪末开始的。

要确切地刻划出这个运动的特性,并用少数几句能说明其特性的话来总结查理曼治下法兰克的高卢的智力状况,是相当困难的。没有一种单纯的思想在其中处于统治地位。当时占领人们的头脑的那些著作,并没有形成一个整体,也没有依附于任何原则。它们都是一些有所偏向的孤立的著作;活动是十分巨大的,但出现时并没有依靠任何巨大的成果。全都想按照某一道德观点把这个时代分类——把它降低为任何一般的惊人的事实,这样做肯定会歪曲这个时代。

我觉得另一种方法更适用于使这个时代为人们所知和所了解。我们发现,在这个时期里有一个人,他的思想无疑比查理曼周围(除查理曼本人而外)的任何一个人的思想更为活跃而广博;他在教学和智力活动方面比同时代的任何一个人更为高明,但并未由于他在思想认识方面具有创见而自视比其同侪高出许多;总之,他是他的时代智力发展的一个忠实代表,他在各方面都超过了自

己的时代,但从来没有让自己脱离过时代。这个人就是阿尔昆。一般而论,人们必然会几乎没有保留地屈从于诱惑而去用某一个具体的人来作为某一个时代的代表。这种对比与其说是可靠的,毋宁说是聪明而有独创性的。一方面,一个社会,不管它是多么衰败而贫瘠,但在智力方面说来,总比一个个人更伟大而富有。它拥有好些狭隘的个人生活里所不能繁殖的思想和关于实际情况和道德需要的知识。另一方面,一个著名的人物,即使当独创性并不是他的最主要的特色时,他与他广大的同时代人之间总还存在着很大的差异。他只是他自己而并不是一个民族,因此,在双重关系之下,这种代表性是不正确的,其形象是不可靠的。所以我请你们必须注意,在我们现在研究的这个具体的事例中,切勿太多地依它而定,虽然它在这里也许比在任何其他场合更为忠实。阿尔昆也许是最能代表其时代的人之一,但我们仍须作许多保留。同时,我把他放在你们面前用以说明八世纪末人类的思想状况,我相信你们一定会把这个比喻化为其真实的价值。

阿尔昆并不是一个法国人。看一下上一讲的最后一张表,就足以看出查理曼是很注意把外国著名人士吸引到自己国家来的,而在那些支援法兰克的高卢智力发展的人中有许多就是从国外来的。查理曼在这方面做的事还不止这些。我们看到,十七世纪时,路易十四不满足于保护自己王国内的文人,还把他的鼓励和恩惠扩大到全欧洲的文人。柯尔伯写信给有学问的德国人、荷兰人、意大利人,代表国王向他们宣布赠送的礼物和年金,年金的数额有时高达三千里佛之巨。在查理曼统治下也遇到过类似的事;他不但努力把著名人士吸引到自己国家里来,而且在任何地方发现了他

们,他就会去保护和鼓励他们。分享到他的慷慨的施舍的不止一个盎格鲁—撒克逊修道院。追随他到高卢来的博学之士希望回到本国去时,他也决不冷淡地对待他们。比萨的彼得和保罗·华纳弗里德在高卢虽只逗留了很短的一个时期,也有这种体会。

阿尔昆在高卢居住很久。他约于735年出生于英国的约克郡。那时,爱尔兰和英国的智力状况优于欧洲大陆;文学艺术和学校比任何其他地方都更繁荣。要把这件事归因于任何确切的原因是相当困难的;我认为主要的原因是:基督教已由希腊传教士传人爱尔兰,由拉丁传教士传人英国。爱尔兰在基督教传人后最初一段时期里,没有一个蛮族入侵来阻止其发展,解散其寺院和学校,窒息其已开始的智力活动。英国在大格列高利的传教团到达时,蛮族入侵已经完毕,萨克森人已经安安稳稳定居下来。因此,基督教也无需经受、至少不在这个时期或在丹麦人大举入侵之前经受任何社会动荡;它的学习研究和其他各种工作都没有横遭阻断。我在开始讲这门课时[①],曾把四世纪和五世纪初高卢智力状况的图景展示于你们面前;无论学校或是文人学士,高卢都是不缺少的。如果西哥特人、勃艮第人、法兰克人没有把混乱和破坏引进高卢的话,那末,人们的思想,虽然已被削弱,但决不会沦于我们在七世纪时看到的那种状况。先生们,这正是英国在那个时期所拥有的有利条件。这里的社会没有被最近不断的入侵所蹂躏而崩溃;基督教在这里建立起来供研究和科学用的各种机构仍屹立着并从容地进行它们的工作。

---

① 见本书第一卷,第三、四讲。

不论这个原因是否足以说明它，事实总是无可争辩的。英国的学校，尤其是约克郡的学校优于欧洲大陆的学校。约克郡的学校拥有一所藏书浩瀚的图书馆，那里藏有许多古代异教著作，其中也有亚里士多德的著作，但是说这些著作完全是由阿拉伯人引入近代欧洲知识界的这种说法则是一种误解；因为从五世纪到十世纪，任何一个时代我们都在某些藏书中看到有人提到这些著作，任何一个时代都有一些文人学士知道和研究这些著作。阿尔昆本人把他们在约克郡修道院的学校中所作的教导工作告诉了我们。我们在他的题名为“约克郡教会中的主教和圣徒”的诗篇中读到：

“博学的艾尔伯特让头脑饥渴的人就饮于各种科学学科的水源。他热心地把语法的艺术和规则传达给某些人，又让另一些人掌握流利的修辞。他把这些运用于法理的斗争，把那些运用于阿奥尼亚之歌中。有些人从他那里学会吹卡斯达里亚的风笛，并以抒情的韵步走上帕尔纳索斯山顶。他教给另一些人宇宙之和谐、日月之工作、极地的五带、七个行星、星星运行的规律、它们的出现和低落、海的运动、地的震颤、人和禽兽以及森林居民的本性；他揭示数的各种性质和组合；他教人们如何确切地计算下一个复活节何时庄严地再现；他还首先说明圣经中的种种神秘的事物。”①

把这华丽的描述变成简单的词语：语法、修辞、法学、诗歌、天文、自然史、数学、编年史学和圣经的解释，这些东西肯定会形成一种比这个时期高卢或西班牙的任何学校更广泛的教学方针。阿尔

① 约克郡教会中的主教和圣徒，第1431—1447行；阿尔昆著作，第二卷，第256页，1777年弗罗本版。

昆所歌颂的、教学这些东西的这位艾尔伯特成了约克郡的大主教，后来阿尔昆继承了他的职务。

大约在这个时候，在766年之前，他已去欧洲大陆旅行一次甚至两次。这些旅行的诱因和日期很难确定。我不想让你们去研究这些细致而复杂的评论的细节。有些博学之士认为那时——大概在帕维亚——阿尔昆曾见过查理曼。如果这件事是真的，那也没有什么意义，因为我们对于他们的初次接触毫无所知。但在780年，在大主教艾尔伯特逝世和其继承人恩鲍德就职时，阿尔昆奉他之命到罗马去从教皇手里取得大主教穿的大披肩，并带回来交给他。在归途中，他来到帕马，在那里，他见到了查理曼。不知道这是不是他们之间的第一次会面，但无论如何，这位皇帝立刻就极力劝说他卜居法国。稍经踌躇，阿尔昆便接受邀请而呈请自己的主教和本国君主的许可。不久得到了许可，782年，我们看到他已被安置在查理曼的朝廷里。查理曼同时交给他三个修道院，即坐落在加蒂诺亚的费里埃修道院、特鲁瓦的圣·卢普修道院和庞蒂厄郡的圣·约瑟修道院。

从这时起，阿尔昆可以说是查理曼的亲信、顾问和掌管文教学术事务的首相。现在让我们设法对他的工作形成一个稍微明确而完整的概念。

在这样做时，我们必须看到他的实践活动和他的科学活动之间的区别，他的个人影响的直接结果和他的著作的直接结果之间的区别。

从实际上来看，作为查理曼的掌管文教学术事务的首相，阿尔昆特别着力地做了三件事：1. 他校正和修补了古代文献的手稿；

2. 他恢复了公立学校和公众的研究;3. 他亲自执教。

I. 史学家们把一件实际上在这个时期里在恢复智力活动方面起着重要作用的事情,仅仅顺带地毫不加以重视地提了一下。我这里指的是宗教的和世俗的古文献手稿的修订和校正工作。这些手稿是六世纪到八世纪时由一些没有学识的人抄写出来的,致使原文被弄得完全不能辨认。无数段落残缺不全或被歪曲;张页次序颠颠倒倒;一切缀字勘误表和语法勘误表都不见了;要读和理解受到这样损害的著作需要确确实实的科学,而科学是一天比一天少了。补救这个缺点,使古代手稿恢复到它们原来的韵味和格调,改正它们在缀字法和语法方面的错误,这些都是阿尔昆首先要做的工作,这项工作使他花费了整个余生的精力,并不断地把它托付给他的学生们,而在完成这项工作的过程中他始终受到查理曼的权威的支持。我们在牧师会法规中看到一条条令如下:

"法兰克人和伦巴第人的国王和罗马人的君主查理,在上帝的帮助下,致意于我们整个国土上的宗教界高级教长们……由于热切希望教会的情况日益进步、日益完善,由于渴望通过专心的照顾,恢复由于我们祖先的疏忽和不关心而已几乎完全从我们中消失的学术研习的风气,我们要通过自己以身作则来吸引所有我们能吸引的人修习各种自由的艺术。为此,我们已在上帝的不断的帮助下,正确地校订了由于抄写者的无知而被弄得讹误百出的新旧约全书……我们不能容忍在敬神的礼拜和宗教课程中出现文理不通、语法错误的情况,因此,我们打算改革这些课程。我们把这项工作交托给我们久经考验的忠实门徒保罗副主祭。我们殷切嘱咐他仔细检查天主教长老们的著作,从那些繁茂的草地中采集最

好最有益的花朵,扎成芬芳而有益于健康的花环。他热切地按照上帝的意旨行事,重新仔细检查了天主教长老们的论文和所发现的著作,并从这些已呈送给我们的著作中选出最好的辑成两卷,这是一套适用于全年各个宗教节日的神圣读物。我们已经以我们明智的洞察力检查了这些书的原文,觉得它们值得我们批准和可信的。现在我们把它们发给你们,让人们在你们照拂下的基督教堂里诵读。"①

当阿尔昆在其他人的帮助下收集并校订这些预定用于礼拜仪式的经文时,他亲自把这些宗教著作从头至尾辛辛苦苦校订了一遍。他约于801年在图尔的圣·马丁修道院完成了这部书,并将它呈送给查理曼。

他说:"我长期以来一直在想,奉献给您什么礼物,才能够不但不辱没您的无上权威的荣光,而且还可以稍稍增添您如此丰富的财富,因为我决不能容许这样的事:当其他人把各种宝贵礼物置于您的脚下时,我的卑微的才能竟懒散得没有准备给您的至福奉献些礼物。由于上帝的启示,我终于想到了一件礼物,它既适合于我来奉献,估计也是睿智的您所惬意的……诚然,天下还有什么东西比我现在随函呈请警阅的这部已尽我的才能和精力辑订无讹的圣书更配得上您呢……如果我忠诚的心能想出任何更为美好的东西来,我定会以同样的热忱奉献给您以增添您的光荣的财富。"②

这件礼物似乎引起了查理曼本人的仿效,因为我们在现代编年

① 788年向主教们提出的查理曼法规;巴吕兹,第一卷,203行。

② 阿尔昆书信集,i.第103信,第153页。

史家西高的著作中读到："在查理曼逝世的上一年，他在某些博学的希腊人和叙利亚人的帮助下，仔细校订了耶稣基督的四福音。"[①]

这样一些榜样，这样一些命令，不能不起作用，于是复制古代手稿的热情便普遍地高涨起来；阿尔昆或他的一个学生一完成任何著作的精确的修订工作，它的复制品立刻就被传送到各主要教堂和修道院，而在那里又会印出许多新的副本分送到各个较小的教堂和修道院去。复制的艺术成了财富的甚至荣誉的源泉；有些修道院仅仅由于掌握了最精美的复制技术，赢得了盛大的声誉；在各个修道院里，同样，最擅长复制工作的修道士在其侪辈中受到尊重。丰特奈尔修道院及其两修道士奥冯和阿杜安在这方面尤为著名。兰斯和科尔比两地的同行想和丰特奈尔的著名修道士竞争，重新采用了罗马小字体以代替过去两个世纪以来用坏了的字体。各寺院图书馆的规模立刻变得非常可观；大量现存手稿都是属于这个时期的；虽然其热忱大多趋向于宗教文献，但世俗文献并未完全被忽视。据说，阿尔昆本人就曾根据不止一种典籍修订并翻印了泰伦提乌斯的剧本。

II. 他在恢复各种手稿、从而以可靠的材料供学习研究用的同时，还热心地致力于重建当时各地日渐衰落的学校。这里还有查理曼的一条敕令，告诉我们在这个问题上被采取的无疑是阿尔昆本人提出的一些措施：

"查理，在上帝的帮助下……，致书修道院院长鲍格尔夫及其

① 《虔诚者路易的生平与行为》，载我的《关于法国史的回忆录集》，第三卷，第281页。

同侪……敬祝健康：

“朕谨通知皈依上帝的你们，朕与朕的顾问们一致认为，在蒙基督之恩托付给朕管理的各主教辖区和各寺院内，必须注意，不仅要严守纪律、并按照我们神圣宗教的规定来生活，而且还应对一切在上帝帮助下愿意和能够学习的人，按照各个人的能力，在各种文科知识方面予以教育……。因为成为一个有道德的人虽然比成为一个有学问的人更为重要，但有了知识会导致为善……。在各寺院近年来写给我们的、报告教友们在教堂做礼拜和在私下祈祷时不断地为我们祈祷的各式各样信中，我们注意到这样一个情况，即绝大部分信，虽然思想感情是非常好的，但用以传达这种感情的语言，却一般都很粗劣而文理不通；受虔敬的献身精神指导的思想感情在传达过程中被笨拙而无知的舌头弄得支离破碎、残缺不全。这就启发我们领悟到，使人们不能正正经经地写作的这种无能状态必然也在使人们不能正确理解圣经方面起着作用。无论如何，通晓一般知识的人肯定更易于理解圣经中的比喻、寓言和形象化描述的真正的神圣意义。因此，我们要你们在你们的教友中选择最适宜的人，让他们自己先学到各种文科知识，然后再教给其他人……还希望这些被选拔的人尽快着手进行这项工作。希望你们像重视我们的信那样，也不忘记把这封信的副本传送给全体副主教和你们周围的一切寺院。”①

许多现代著作证明，我们现在所说的这个《皇帝的通知》决不是毫不起作用的，它的结果是在各主教区和各大寺院里恢复了系

① 巴吕兹，第一卷，第201行。

统的学术研究。后来不久获得盛大声誉并从中产生出下一个世纪最著名人士的大部分学校都是始建于这个时期，例如，设于加蒂诺的费里埃雷城堡、梅因兹主教区的富尔达、君士坦斯主教区的赖谢瑙、朗格多克的阿尼阿纳、诺曼底的丰特奈尔或圣·范德里尔的那些学校；而在这个时期使这些学校增光的那些人绝大部分都是阿尔昆的弟子，因为阿尔昆本人除其他一切副业外，是一个突出的传道者和著名的教师。

III. 可是阿尔昆在782年到796年他住在查理曼宫廷里时，最初既不是在寺院里也不是在任何公立学校里教书，而是主持一所称为“宫廷学校”的内部学校，该校跟随着查理曼，查理曼走到哪里它就跟到哪里，经常来校听课的是与皇帝在一起的全部人员，其中，除了许多其他人而外，有下列诸人：

1. 查理，查理曼的儿子。
2. 丕平，查理曼的儿子。
3. 路易，查理曼的儿子。
4. 阿达尔哈德。
5. 昂吉尔贝尔。
6. 弗拉维乌斯·达美塔斯。
7. 伊金哈德。

（4—7）查理曼的枢密顾问官

8. 里库尔夫，梅因兹大主教。
9. 里格博德，特里尔大主教。
10. 吉斯拉，查理曼之姊妹。
11. 吉斯拉，查理曼之女。
12. 里奇特鲁德，谢勒的修女。

13. 贡德拉德,阿达尔哈德的姊妹。

首先是查理曼本人,他对阿尔昆所讲的课最感兴趣。

很难说,这所学校里所讲授的到底是哪些课程;我倾向于认为,阿尔昆对这种听众讲的是他们所遇到的各种各样问题;而这所皇宫学校里实际上所进行的不是教学而是对话;对话的主要优点在于它使人的头脑开动起来,经常激发人的好奇心,并使之得到满足。在这种时期,在其新生的时代,在其最初发展的悦乐中,人们的头脑既不是正规的,也不是爱挑剔的;它很少为其劳作的美和实际效用而烦恼;最使他高兴的事是思想游戏;这可以说是与自己游戏而不是学习;它所更热切地关注的是其自己的即时的活动而不是其结果;因此,它所忙碌的是使它感兴趣的事,这就是它所要求的一切;让它仅仅发现或产生某些新的未预料到的事物,而这就是最大的快乐。这里有一件流传下来的关于这所皇宫学校教学情况的奇特的例子:它是发生在阿尔昆与查理曼的次子丕平(那时他是一个十五六岁的青年)之间的一次对话,题名为“辩论”(Disputatio):我要把这篇对话的大部分的直译译文拿给你们看,你们可以自己来判断,它在一个有学问的人看来究竟是什么性质的东西,它究竟是不是我们现在所理解的课业。

对话者:丕平,阿尔昆。

“丕　平　著作是什么?

阿尔昆　历史的保管员。

丕　平　说话是什么?

阿尔昆　灵魂的译员。

丕　平　什么东西产生说话?

阿尔昆 舌头。

丕 平 舌头是什么?

阿尔昆 抽打空气的鞭子。

丕 平 空气是什么?

阿尔昆 生命的保护者。

丕 平 生命是什么?

阿尔昆 幸福者的快乐,不幸者的痛苦;对死的等待。

丕 平 什么是死?

阿尔昆 一件不可避免的事情,一次不定的旅行,一个使生者流泪的原因,对各种意愿的确证,夺去人的生命的强盗。

丕 平 什么是人?

阿尔昆 死神的奴隶,一个过路的旅客,一个自己住所里的客人。

丕 平 人处于什么地位?

阿尔昆 就像流落在世界上的一个旅客。

丕 平 他被安置在什么地方?

阿尔昆 在六堵墙壁之间。

丕 平 是哪六堵?

阿尔昆 上面的、下面的、前面的、后面的、右面的、左面的。

丕 平 睡眠是什么?

阿尔昆 死的映象。

丕 平 人的自由是什么?

阿尔昆 天真无知、头脑简单。

丕 平 头是什么?

阿尔昆 躯体的顶峰。

丕　平　躯体是什么?

阿尔昆　灵魂的住处。

下面关于人体各部分的二十六个问题,因为完全没有什么意义,被我取消了。于是,丕平接下去说:

丕　平　天是什么?

阿尔昆　一个转动的球体,一个巨大的穹隆。

丕　平　光是什么?

阿尔昆　一切东西的火把。

丕　平　白天是什么?

阿尔昆　叫人们去劳动的呼喊声。

丕　平　太阳是什么?

阿尔昆　宇宙的光辉,太空的妙处,自然的恩赐,白天的荣光,时间的分配者。

这里我又取消了关于星星和水火等四要素的五个问题。

丕　平　大地是什么?

阿尔昆　一切生物的母亲,一切存在物的哺育者,生命的粮仓,吞没一切东西的旋涡。

丕　平　海是什么?

阿尔昆　勇敢的人的大道,大地的边缘,江河的归宿处,雨的来源。

下面是关于自然界里物质的东西的六个完全无聊的问题。再下面,丕平继续问道:

丕　平　冬天是什么?

阿尔昆　夏天被放逐了。

丕　平　春天是什么？

阿尔昆　大地的画师。

丕　平　夏天是什么？

阿尔昆　给大地披上衣服，并使果实成熟的力量。

丕　平　秋天是什么？

阿尔昆　全年的粮仓。

丕　平　年是什么？

阿尔昆　全世界人的双轮马拉战车。①

这里我略去了五个天文学方面的问题。

丕　平　老师，我害怕到海上去。

阿尔昆　什么事诱使你到海上去？

丕　平　好奇心。

阿尔昆　如果你害怕，我陪你到你想去的任何地方。

丕　平　如果我知道船是什么东西，我要造一只，那时你就可以陪我去了。

阿尔昆　船是能周游四方的一座房子，到任何地方都可以立刻找到的一个小旅馆，一个没有留下一点足迹的旅客。

丕　平　草是什么东西？

阿尔昆　大地身上的袍子。

丕　平　蔬菜是什么东西？

阿尔昆　医生的朋友，厨师的荣誉。

丕　平　什么东西能使苦的东西变成甜的？

---

① 希腊神话中太阳神所驾的车，意谓“时间”或“光阴”。——译者

阿尔昆　饥饿。

丕　平　人们永远不会厌倦的是什么东西?

阿尔昆　得利。

丕　平　醒着做的梦是什么?

阿尔昆　希望。

丕　平　希望是什么?

阿尔昆　劳动的清凉剂,一件不可靠的事。

丕　平　友谊是什么?

阿尔昆　心灵的相似。

丕　平　信仰是什么?

阿尔昆　对未知的和不可思议的事物的确信。

丕　平　什么是不可思议的事物?

阿尔昆　有一天我看见一个人站着,一个死人正在走路,一个人正走着但已停止了呼吸。

丕　平　这是怎么一回事?请你给我解释一下。

阿尔昆　这是反映在水里的一个映象。

丕　平　这种事我是经常看到的,我怎么竟不能了解?

阿尔昆　因为你是一个好癖性的青年人,并赋有天生的度量。我要问你另一些不寻常的问题:请努力加以解答。

丕　平　我将尽力为之;如果我搞错了,请你务必加以纠正。

阿尔昆　没有问题。有一个人,我不认识他,他曾与我交谈,但他没有舌头也没有声音;他以前没有存在过,今后也不会存在。我既没有听到过也不知道他的情况。这是什么意思?

丕　平　大概你指的是梦吧,老师?

阿尔昆　正是,我的孩子。再一次听着:我看见过死的产生出活的,而死的又被活的呼吸所消毁。

丕　平　火由死树枝的摩擦产生出来,接着它把树枝消毁掉。

阿尔昆　你说得完全正确。

接着还来了十四条同样性质的谜语,于是对话以下面那些话作结束:

阿尔昆　有一样东西,既是存在的同时又是不存在的,它是什么东西?

丕　平　是虚无。

阿尔昆　它怎么能够存在同时又不存在?

丕　平　它名义上存在,但实际上不存在。

阿尔昆　一个缄默的使者是什么?

丕　平　就是握在我手里的那个东西。

阿尔昆　你手里握的是什么?

丕　平　我的信。

阿尔昆　那么幸福地读吧,我的孩子。"①

显然,先生们,这种对话,作为教育的一种手段,是完全不可思议地幼稚的:作为智力运动的一种征兆和开端则是值得我们予以重视的:这种对话证明,有了这种热切的好奇心,人的天真的思想就能把自己的目光引导到一切事物上;这种好奇心对于一切出乎意外的结合,对于一切非常巧妙的念头都十分感兴趣。这种倾向在个人生活中和在各民族的生活中同样显示出来,并产生出最奇

---

① 阿尔昆著作,第二卷,第352—354页。

幻的梦想和最虚浮的不可捉摸的东西。毫无疑义，这种倾向在查理曼宫中处于支配的地位，并使那边建立起了那样一种学术研究机构，它的成员都采用了一些出源于宗教文学和世俗文学的别名，查理曼－戴维，阿尔昆－弗拉克斯，昂吉尔贝尔－荷马，弗里德吉斯－纳撒尼尔，阿马莱尔－西姆福修斯，吉斯拉－卢西亚，贡德拉德－尤拉莉亚等等；而我刚才摘给你们看的这种出色的对话，大概仅仅是那些半野蛮半开化的才子们惯常举行并颇为喜爱的对话的美好的例子。

如果阿尔昆的影响仅限于学院的四壁之内，那就不值得我们太多的注意了；但他一生的伟大事业是与查理曼联系在一起的，而这位杰出人物在知识界的权威所产生的结果却更为重大。

为了使你们对这两个人之间的关系以及阿尔昆受托领导的这个巨大的思想运动有一个概念，我所能够做的事无过于把现存的他们最可靠的纪念物——他们的书信——展示于你们之前。流传下来的阿尔昆的信一共有二百三十二封，其中三十封是写给查理曼的，我要在你们面前检查这些信，有时在检查中译出几段，有的则仅仅指出其内容的性质。

阿尔昆致查理曼书信一览

书信号码	日期	要旨
14	793	关于耶稣基督的化身
28	796	为其战胜匈奴(阿瓦尔人)向他祝贺，并就如何改变其信仰提出自己的意见：1.派态度文雅的传教士到他们中间去；2.不要向他们征收农产品什一税： “与其对信仰不利，倒不如损失什一税；我们自己都是在天主教社会里诞生、培养和受教育的，尚且很少欣然同意缴纳什一税，要使这些有新生的信仰、多疑的心和贪婪的心情的部落同意缴纳什一税，那不知要难到什么地步？” 3.奉行某种宗教教育方法：

续表

书信号码	日期	要旨
		“我认为,这种方法应该是有福的奥古斯丁在其著作《论对头脑简单的人的教育》中所制订的方法。首先应该教给学生关于灵魂不灭、关于来世的生活、关于好人和坏人的报应和关于他们命运的永恒性的一般事实。然后应告诉他犯了什么罪、做了什么恶事他就会受到永恒的惩罚和一切苦难,而做了什么好事他就会在上帝面前受到天国荣誉的奖赏。最后,应该谆谆教诲他使他相信圣父、圣子、圣灵三位一体,并使他明白耶稣基督是为了拯救人类而降临尘世的。”
32	796	他劝告他宽大对待他的匈奴俘虏和一般敌人。
38	796	他向他报告他在图尔修道院里为学校的繁荣昌盛而进行的工作: “我,您的弗拉克斯,遵照您的劝告和英明的愿望,致力于在这所圣·马丁学校里对我的某些学生分发圣经的蜜汁;我还试图使另一些人陶醉于古代研究的陈酒;我以语法知识的果品滋养一个班级的学生,而以星辰的序列和等级展示于另一班级学生的眼前……但我部分地缺少以前在我自己的国家里靠着我老师的热忱和我自己的努力收集起来的那些充满着经院的博识的好书。因此,我恳求陛下允许我派几个人到英国去把这些精华运到法国来……在我一生的早晨,我在英国播种了知识的种子;现在,在其黄昏时期,虽然我血管里的血没有以前那么温暖了,但我仍然不停止在法国播种那些种子,并且我还希望,靠着上帝的恩惠,它们将在英法两国繁荣昌盛。”
61	797	他向他详细阐明了月球的循环运转。
64	798	他向他推荐了几个人。
65	798	他向他说明了“四旬斋前第三主日”和“四旬斋前第二主日”这两个名称的由来。(第66封信是查理曼的复信,他在信中提出了一些反对他的看法的意见。)
67	798	他再度提到这个问题,并为自己辩护,使自己不遭受顽固不化的非难。 “至于您在信的结尾,以最友好的精神并完全为了我好而说的话,如果有什么事能纠正我对这个

续表

书信号码	日　期	要　旨
		问题的看法，我一定会立刻谦恭地纠正它们，我要回答说，感谢上帝，我从不曾顽固地坚持错误，也从不曾过于自信；我毫不反抗地服从于高明的判断，时刻注意着'多听比少说好'这句格言。因此，我恳求睿智的您相信，我对您说话时，并不是把您作为一个门徒，而是把您作为一个法官。我并不是如同对一个对此问题一无所知的人那样，而是如同对一个完全能够纠正别人观点的人那样，把我的卑微的意见提供给您的。"
68	797	关于太阳的运行路线和一年中的各个阶段；以及关于乌尔杰尔主教菲利克斯的信奉邪说。
69	798	关于天文学和年代学：他答复一个妇女、大概是查理曼的姊姊吉斯拉对他谈到的几个问题。
70	798	关于天文学；他答复查理曼关于太阳和星宿的运行路线等等的若干问题。
71	798	关于这同一主题。
80	799	关于国事的状况；他竭力劝他对待萨克森人要稍微宽大些。
81	799	他以健康不佳为理由，婉言拒绝陪伴查理曼到罗马去。
84	800	一封表敬意的问候信，附带一些天文学上的计算。
85	800	他向他表示感谢，因为听说他已读了他（阿尔昆）写的反对斐利克斯主教的小册子，并寄给他一些关于缀字法和算术的意见。
90	800	为其妻林特加德的逝世向他表示哀悼，并寄去一篇悼念死者的诗文。
91	800	关于这同一主题。
93	800	他为他的胜利向他祝贺；规劝他宽厚对待战败者；向他谈关于教皇利奥的健康状况；为自己好久没有写信辩解，并拒绝到罗马去。
102	801	他因查理曼由意大利归来而自我庆幸。
103	801	他说他对给查理曼送什么能表示自己对他的威力和敬爱之心的礼物思考了很久，寄去他的圣经校正本。
104	801	他以年事已高为理由，为自己没有去宫廷辩解。

续表

书信号码	日　期	要　　旨
105	801	他对曼弗雷德的逝世表示悲痛；恳求给予圣比埃尔·德·贝内文托教堂的建筑材料，并恳求查理曼在去贝内文托远征中小心避免种种危险： “虽然我的感情也许看来有些愚钝，但至少不能指责我在小事和大事上的不忠；而我对于您的已被证明了的谦卑行为的信任，使我有勇气作如下的陈述。 也许有人会说：为什么他要关心不属于他的事呢？此人却不知道一切与您事业的成功昌盛有关的事，我都是很关心的，因为我声明，您事业的成功昌盛，对我来说，比我自己的生命更为宝贵。您是王国的幸福，人民的救星，教会的光荣，一切基督信徒的保护者；是在您的权力的荫庇下，在您虔诚照顾的庇护下，靠着上帝的恩惠，我们才能过上一种信奉宗教的生活，并在宁静中为上帝服务：因此，我们必然会怀着一颗虔敬的心，全神贯注地关心着您的命运和健康，并祈求上帝为了我们而维护我们最杰出、最值得尊敬的大卫国王的健康和事业的繁荣昌盛。”
106	801	他感谢他给予的种种恩惠，并恳求他，鉴于他的种种疾病，允许他留在圣·马丁修道院。
115	802或803	他为自己和圣·马丁修道院给奥尔良教堂的一个教士避难的博爱精神辩解，后面这件事是引起圣·马丁教堂大骚乱和查理曼与狄奥多尔夫大怒的诱因。
123	年份未能确定	他回答查理曼提出的关于辞语“éternel”和“sempiternel”，“perpétuel”和“immortel”，“âge”和“temps”之间的差异的一些问题。
124	同上	他回答查理曼提出的关于圣经某些段落中的问题。
125	同上	他回答查理曼提出的一个问题，为什么我们在任何一部福音书中都找不到耶稣基督在最后晚餐之后唱的赞美诗。
126	同上	他回答查理曼（他曾问过他）说，就一个学识渊博的希腊人而言，人的赎罪的代价已被豁免了。
127	同上	他在牧师会法规、遗嘱、继承等问题上向查理曼提意见。

先生们，既要满足各色各样的关系，又要满足那位不知疲倦的主人的一切知识方面的要求，这对阿尔昆来说，真不是一项容易的任务，这位主人考虑一切事物，忙着研究一切问题——历史、道德、

神学、天文学、年代学、语法学等——而且无疑地视此为当然之事，即在这些事情上，也像在其他事情上那样，他的意志在任何情况下都必须立刻实现。

在一个有伟人的社会里，无疑地存在着一种强大的魔力；但是如果这位伟人是一个国君，那这种魔力不久就会成为一种沉重的负担，必须每时每刻在每一件事情上使他高兴。没有一种正式的文献告诉我们这一点；但查理曼在其与阿尔昆的关系中，无疑曾显示过一个高明而专制的天才人物的这种无情的利己主义，它把人，甚至它最喜爱、最重视的那些人看作工具，并只顾向着自己的目的进展而毫不考虑它为达此目的而使用的那些人付出多么宝贵的代价。一种极度的厌倦情绪向阿尔昆袭来——他诚恳地请求允许他退出宫廷，去过退隐生活。他于 796 年写信给一位未详其姓名的大主教说：

"您这位父执一定知道我，即您的孩子，多么渴望把世俗事务的重担撂在一旁而单独去服侍上帝呵。每个人都需警惕地准备着去会见上帝，而被年老多病所压倒的老人尤其是如此！"①

并写信给他的朋友昂吉尔贝尔说：

"在您离去的时候，我曾好几次想躲进宁静的避难所去；但这位万物之王，万民之主，还没有给予我长期以来他使我渴望着的东西。"②

到后来，查理曼终于允许他离去，并似乎在 796 年前后，把王

---

① 《阿尔昆书信集》，第 168 封信，第一卷，第 228 页。

② 同上，第 21 封信，第一卷，第 31 页。

国内最富庶的图尔的圣·马丁修道院给予他作为退隐之处。

阿尔昆便赶紧去占领它。这个退隐处所十分宏伟。在他所拥有的修道院领地上有着两万多农工或农奴,而他与查理曼继续保持着的书信往来使他的生活生气勃勃而轻松愉快。但他在新的处境中并不闲着。他在寺院中重新建立了规章制度,用他为此而派去的年轻教士们在约克郡抄写的手稿充实了图书馆,并通过他自己的教导使寺院所属的学校前所未有地辉煌起来。下一个世纪的许多著名人士——其中有后来成为梅因兹的大主教的赫拉班和梅斯的博学的教士阿马莱尔——就是在这一个时期通过他的教育而成长起来的。

查理曼好几次想把阿尔昆召回到自己的身边;他希望他和另一些人在他于 800 年前往罗马时陪伴他去承担西罗马帝国的重任。他写信给他说,

"宁要图尔人的烟熏的屋顶而不要罗马人的镀金的宏伟的建筑物,这是一种耻辱。"[1]

但阿尔昆仍不为所动。

他回答说,"我并不认为我的已被每天的辛苦所毁的荏弱之身能够经受得住这次旅途的劳顿。如果可行的话,我倒是很想去的。[2] ……我怎么能够强逼自己投入新的战斗,扛着沉重的武器苦干呢?我已被我的种种疾病弄得几乎不能把武器从地上拿起来了。[3] ……我恳求您把我留下,让我在圣·马丁修道院结束我的生

① 《阿尔昆书信集》,第 93 封信,第一卷,第 138 页。

② 同上书,第 81 封信,第 129 页。

③ 同上书,第 104 封信,第 154 页。

涯吧;我的躯体的一切精力,一切尊严已经流失;我承认这一点,留给我的已一天少似一天,我将永远不能再在这个世界上恢复健康。我近来很想并希望再次看到您至福的容颜,但我身上可悲地增加的种种疾病已向我证实我必须放弃这个希望。因此,我祈求您的无穷无尽的仁慈使您心中十分圣洁的精灵、十分仁慈的意志不对我的虚弱生气,以虔敬的怜悯心准许一个已万分困乏的人得以休息,使他在他每次祈祷时也为您祈祷,使他可以通过忏悔和眼泪准备在永久审判官面前露面。"①

查理曼大概没有再坚持;阿尔昆也许为了避免一些新的请求,决定完全抛弃一切活动,甚至也抛弃了退休后还在做的工作。804年他辞去了他的修道院长,获得允许把那些修道院分配给了他的几个主要的弟子,并摆脱了一切事务,直到他临死(804 年 5 月 19 日)只照顾自己的身体和福祉。

我把他与查理曼的关系以及他生平的各种处境稍微讲得多了一些,因为特别在那里反映着这个时期的面貌,并显示出他生活在其中的那个社会的动态。时间是晚了些;但我还要对你们说些关于他的著作的话。我希望几句话和少数摘录就足以使你们至少对它们有一个概念。

它们可以分为四类:1. 神学著作; 2. 哲学和文学著作 ;3. 历史著作; 4. 诗集。

I. 神学著作分为三种: 1. 对圣经各部分的评注;评注的特殊目的是发现寓言的意义并判定宗教经典的道德意义 。2. 关于教

① 《阿尔昆书信集》,第 106 封信 ,第 157 页。

义的专题论文,大部分是反对基督嗣子论派关于耶稣基督的本质的异端邪说的,这种邪说在这个时期起着相当重要的作用,并受到奉查理曼之命举行的两次宗教会议的谴责,而阿尔昆就是这种邪说的主要对手。3. 关于庆祝就任圣职的礼拜仪式的著作。

II. 哲学和文学著作有六部:

第一部著作是题名为 De Virtutibus et Vitüs 的讨论实际道德问题的一篇专题论文,它是用一篇书信体献诗和一篇以下列辞语表达的长篇演说的形式写给维多伯爵或居伊伯爵的:

“我想起了您的请求和我的诺言;您曾迫切地请求我用简明的文体写给您一些箴言,以便您在军务倥偬之中能常常看到一本录有许多格言和教训的手册,可用以检验自己、激励自己去寻求永恒的至福。我非常乐于照办如此有价值的一个请求,这些忠告虽然在您看来也许觉得写得毫无文采,但我确信它们都是由于上帝的仁慈而被口授下来的。我已将这篇讲话分为独立的几章,使我的忠告更易于深印在您的虔敬的记忆之中:因为我知道您的世俗事务是非常忙的。我恳求你,让您想要得到拯救的这个神圣的愿望促使您常去请教这本读物,如同求助于一种有益的饮料那样;这样,您的由于外界的烦恼而疲惫不堪的灵魂便可以深入自身内部,在那里找到悦乐,并正确地理解特别应该致力于什么事情。

“并且不要让您自己被您所厌倦的世俗习惯或您所过的世俗生活所吓住,仿佛一有这种习惯您就不能进入天国生活的大门了。因为关于天国的至福的道理是毫无区别地说给所有的人听的,天国的大门也同样是对一切男女老少和一切社会阶层敞开着的,只有一个区别,那就是各人的功与过:那边对一个人在世上时是俗人

还是教士，是富人还是穷人，是年轻人还是老年人，是主人还是奴隶，是毫不重视的，只有永恒的光荣这顶王冠是按照各人的工作加到各人的头上的。”①

接下来的三十五章是关于各种美德和恶行、智慧、信心、仁慈、纵容、妒忌、骄傲等等的。我们在这里看不到什么特别有独创性的或深刻的东西；但其目光都机智地瞄准着实际效用；有时，人类的本性被非常文雅地说到或加以描述。下列两章足以证明这一点。

论 悲 痛

“悲痛有两种，一种是有益的，另一种是有害的。罪人的灵魂因自己的罪行而感到苦痛，且苦痛得希望向上帝忏悔和用苦行来赎罪并要求皈依上帝时，这种悲痛是有益的。世俗的悲痛完全不同，它起着使灵魂死亡的作用，使灵魂不能遂行任何善行；这后面一种悲痛困扰着人，往往使人意志消沉得丧失对永恒善行的希望。恶意、深仇积怨、怯懦、辛酸苦难和失望甚至厌世等等，都是由这种悲痛产生出来的。它常被超世俗的欢乐、对未来福祉的希望、圣经给予的安慰、因超世俗的欢乐而生气勃勃的友好谈话所克服。”②

论 虚 荣

“虚荣那种害人虫是一种具有千百种形式的爱好，它从各方面悄悄地滑入正在和恶行斗争的和甚至已经战胜恶行的人的心中。

① 《阿尔昆著作》，第二卷，第128、145页。

② 第33章，第二卷，第153页。

它常常在行为举止和人体的优美之中，在步履、言语、行动、斋戒、祈祷、隐居独处、阅读、科学、沉默、服从、谦卑、长期受苦、忍耐中寻找一种战胜基督的战士的方法；它像一块隐蔽在滚滚浪涛之下的危险的岩石，给那些最顺利地航行着的人出其不意地欣起一场可怕的大风大浪。这个人如果他不以穿优质而华丽的衣服为荣，虚荣这个魔鬼就努力去启发他以穿肮脏而粗糙的普通服装为荣；另一个已经拒绝了野心的诱惑的人将会在谦卑的诱惑面前迷失方向；第三个人不让自己因擅长科学和雄辩而被人吹捧得趾高气扬，但将会被沉默的严肃所驯服。有一个人公开进行斋戒，虚荣这个魔鬼就缠住他；为了躲开它，他偷偷地进行斋戒，它就在暗中巧妙地把它的毒渐渐放进这个朴质的人的骄傲的心中；为了担心被屈服，他避免在自己教友们面前进行长时间的祈祷，但他在暗中进行的事并不能使他免受虚荣之鬼的刺激；它吹捧一个人，因为他在工作中非常耐心；吹捧另一个人，因为他非常迅速而干脆的服从；吹捧这个人，因为他在谦卑方面超过所有其他的人；吹捧那个人，由于他对科学的热忱；吹捧第三个人，因为他用功阅读；吹捧第四个人，由于他守夜时间之长。一种可怕的恶行总是力图玷污人，不仅在这个人的世俗的工作方面，而且甚至在他的美德方面也力图玷污他。"①

这里有对人类天性的颇为精细的观察和表达观察结果的一种相当不错的艺术。

这类著作中的第二部的书名为《灵魂的本质》，它是写给在宫

① 第34章，第二卷，第144页。

廷学校里听阿尔昆讲课的妇女之一、阿达尔哈德的姊姊贡德拉德(别号尤拉利亚)看的。它是一部比以前的更为纯粹的哲学著作,书中以各种形式敏锐而有力地表达了灵魂是统一的这个概念。

他说,"灵魂根据其作用的性质而有各种不同的名称:由于它能活着并使别的东西活着,它被称为灵魂(anima);由于它能思考,它被称为精神(spiritus);由于它能感觉,它被称为感情(sensus);因为它能反映,它被称为思想(animus);因为它能理解,它被称为智慧(mens);由于它能辨别事物,它被称为理性(ratio);因为它能承诺,它被称为意志(voluntus);因为它能回忆,它被称为记忆力(memoria)。但这些东西在实质上不是像在名称上那样可以分得开来的,因为这一切就是灵魂,而且仅仅是一个灵魂。"①

在另一处:

"灵魂,就其本质而论,似乎有一个三位一体的形象,因为它有才智、意志和记忆力。灵魂虽然也被称为心、生命、实体,它本身中就包含着这三种官能,但它是一个东西;这三种官能并不构成三个生命,而仅仅是一个生命;并不是三个心,而仅仅是一个心;并不是三个实体,而仅仅是一个实体。当我们把灵魂称为心、生命或实体时,我们是就其本身来看它的;但我们把它称为记忆力、才智或意志时,我们是就其与某种东西的关系来考虑它的。这三种官能只是一个东西,因为生命、心、实体是一个东西……它们之所以成为三个东西,是由于人们是就它们的外部关系来考虑它们的;把它称为记忆力,这是因为它能记忆某种事物;把它称为才智,这是因为

① 第二卷,第149页。

它理解某种事物;把它称为意志,这是因为它对某种事物有某种意愿,就在这一点上,它们被区别开来了。但在这三种官能中仍然有某种一致性。我想,因为我能想,因为我能行使意志力,因为我能记忆;我要去想、要去回忆并要去行使意志力;我回忆,因为我已想过,并已行使过意志力,还因为我已回忆过;这样,这三种官能就合而为一了"。[①]

其他方面,这篇专题论文里,除了一些零零星星的想法而外,就没有任何东西、也没有任何成体系的特性了。

这两篇道德论文之后,再谈到四篇专题论著;1. 论语法; 2. 论缀字法; 3. 论修辞学; 4. 论论理学。这些,我都只能提一下,因为要说明它们的内容和优缺点就得作详细而深入的讨论。最后两篇是以阿尔昆与查理曼之间的对话的形式写成的,其目的显然是在教给查理曼以古代诡辩家和修辞家的方法,特别是在与逻辑性和法官的雄辩有关的方法。

III. 阿尔昆的历史著作没有多大价值。它们只限于圣·瓦斯特、圣·马丁、圣·里凯和圣·威利布罗德四位圣徒的传记。但后者却包含着风俗史的某些颇为奇特的细节。据说阿尔昆曾写了一部关于查理曼的历史,特别是关于他和萨克森人的战争的历史,但这即使有,现在也已失传了。

IV. 他的诗作,虽然数量很多,但价值也不大;共有各种主题的诗二百八十篇,大多数是涉及当时的时事的。主要的是关于约克郡教会的主教和圣徒们的一篇诗,它作为那个时代知识分子状

① 第二卷,第147页。

况的一种说明是值得一读的。

先生们,我很遗憾,对于如此活跃、如此著名的一位才智之士的这些不朽著作未能作更充分而深入的探讨。也许有人会认为我对它们已讲得太多了:但就我自己而论,我担心我对它们仅仅是粗略地看了一下,如果我们准备对它们作深入的研究的话,那我们无疑应该既从中得到益处也从中得到乐趣:但我们必须约束自己。总的说来,我觉得阿尔昆写的知识分子面貌及其著作好像太一般性。他是一个职业神学家,他自己和听他讲话的公众所生活在其中的气氛基本上是神学的气氛。但这种神学精神并不仅仅在他身上很浓厚,他的著作和他的思想也倾向于哲学和古代文学。这是因为这些也是他乐于研究、讲授并希望使其复兴的东西。圣·哲罗姆和圣·奥古斯丁是他所非常熟悉的;但毕达哥拉斯、亚里士多德、亚里斯提卜、第欧根尼、柏拉图、荷马、维吉尔、塞内加、普林尼等人,他也常常想到。他的大部分著作是神学著作;但他也常致力于数学、天文学、论理学和修辞学的研究。他是修道士、副主祭、当代教会之光,但他同时又是一个学者、一个杰出的文人。近代思想长期以来所由产生的这两种因素,即对异教文学的支离破碎的印象、古代习俗、教会和对它的赞美、爱好、歉意(我如此称呼它),与对基督教信仰的诚挚、对探测其奥秘和保卫其势力的热忱,终于在他的身上开始联合起来了。

第二十三讲

查理曼时代著名人士分类:1. 里昂大主教利德雷德——他写给查理曼的信,谈论他在自己主教区所做的事——2. 奥尔良主教狄奥多尔夫——他的教育人民的方法——他的题名为《劝告法官们》的诗——3. 圣·米哈伊尔修道院院长斯马雷德——他的题名为《经过雷其亚》的论国王们的道德的专题论文——4. 埃金哈德——他的所谓与查理曼的女儿的婚姻——他们之间的关系——关于这位亲王死后所发生的事——他的信——他的《查理曼传》——扼要重述

先生们,我向你们介绍的查理曼时代的著名人士是包括那些在他当政时死的和在他当政时出生的,即严格说来是他的同时代人,以及在他死后还活了很长时间的那些人。前者可以说是他所发现和任用的,第二种人则是在他的影响下产生的:这是一个重要的区别,如果我们要公正地评价一个时代或一个人的影响的话。一个君主是在种种环境之中、在先于他而存在的、不以他的意志为转移的种种原因的影响之下登上权力的宝座的;著名人士也是在这种环境和影响之下产生出来的;君主把他们聚集起来,但没有造就他们:他的功绩在于知道如何辨认出他们、承认他们、使用他们;但他们并不是他的行动的结果;我们切不可根据他们来作出判断。关于这个区别,我们在近代史上有一个惊人的例子。构成路易十

四统治时期的光荣的大部分人都是完全与路易十四无关地产生出来的，当时宗教斗争的喧闹声还在法国上空回荡，法国正处于投石党人的动乱和不久就消失的自由状态中。路易十四势力的真正成果属于其统治的后期。要正确判断其统治的效果和它使人们牢记在心的方针，必须考虑的是当时的风俗习惯和人。这个区别是很大的，必须很好地加以观察。

我们在查理曼所发现的人和在他治下产生的那些人中间将找不到这种差别。后者决不比其前辈差些，但他们是不同的，而我所指出的差别显然同样是真实的。

我在上一讲中说到过查理曼的一些主要的、无可否认的最著名的同时代人。我现在要说到的一些人，至少其中的绝大多数属于同一个时代、同一类的人；像阿尔昆一样，他们并不是查理曼所造就的；他只是发现并利用了他们。其中两个人，利德雷德和狄奥多尔夫，像阿尔昆一样，都是外国人；但如果没有查理曼，可能不会在法兰克的高卢出现。

I. 利德雷德出生于坐落在意大利和德国的边境、罗马人称为诺里克的那个行省。他最初依附于萨尔茨堡主教阿农，早岁即以其才智和学识渊博著称。查理曼最初雇他为图书管理员，后来陆续派他担任各种任务。你们知道，作为他的统治工具的钦差大臣，几乎都是这样一种人，就是他从各方面把他们吸引来、并把他们经常留在自己身边，以便根据需要派他们去视察他治下各国的某个部分，直到或迟或早放开他们而委之以教会或国务方面的某种重任。利德雷德的遭遇正是如此。经历了无数次的出使（最后一次去高卢南部，使他在一段时间里没有担任圣职）之后，他于 798 年

被任命为里昂大主教。里昂的教堂一向是高卢南部最大教堂之一,同时也是乱子出得最大和弥补起来更为困难的教堂之一。就是由于这个缘故,并为了满足这个需要,查理曼把这个职务委托给了利德雷德。关于这位新任大主教在其所辖教区内所做的事,有一奇特的不朽文献流传给我们。这是他写给查理曼的一封信,他在信中亲自向查理曼详细汇报了自己的工作及其成果。我要把它全部念给你们听,虽然它非常的冗长而啰唆。为了对那个时代的思想转变情况和一个大主教与国君之间的关系有一个确切的概念,就得忍受这种啰唆。写此信的日期未确悉,但大概属于九世纪初年。

呈查理曼大帝

"呈威武的查理曼大帝,里昂主教利德雷德,敬祝健康。不朽的神圣皇帝陛下,我祈求陛下的仁慈、开颜垂听我诵读这封短信以便知悉其中的内容和我的请求的要旨。不久以前,您屈尊把管理里昂教堂的重任委托给您仆人中最虚弱的、不能且不配担任这个重任的我。但因为您对待人多半是根据您惯常的慷慨而远不是根据他们的功过,所以您现在对我这样做也是由于这使您不可言喻的虔诚感到满意。而且我又是没有任何资格的,您却乐于把照管这教堂的工作交给我承担并按此方式行事,使教堂里已犯的种种弊病将来可以改革和避免。这个教堂外部和内部的许多东西都告阙如。有关宗教礼仪的东西也像大厦和其他教士方面的需要同样缺乏。因此,请您听一下您的非常卑微的仆人、我,在上帝和您的帮助下到达那边以来在该处所做的事。深入了解各个人的良心的

全知全能的上帝是我的证人,我陈述这些事情并不是要从中获利,我把这些事安排和报告给您决不是为了我自己获得任何好处,而是因为我每天期待着离开此生,由于我的种种疾病,我认为自己离死亡已极近。我告诉您这些事的目的是在于,如果我的报告到达您的慈祥的耳朵并被纵容地加以衡量之后,如果您认为这些事都做得很适当,按照您的意志,在我死后您不会让它们枯萎和消亡。

“我按照您的命令占领这座教堂后,以我的全部力量使各项教会工作,叨天之惠做到它们现在勉强达到的地步。蒙俯允我之所请,归还原属于里昂教会的税收,依靠这项收入,我在上帝和您的恩赐下,在该教堂建立了一支唱赞美诗的队伍,并在教堂里尽我们之所能,按照每天祷告的一切要求,进行各种宗教仪式。我有一些唱歌队,其中有许多所受到的教育已足以教导其他人。此外,我有几批读经师,他们不但能完成他们在教会里的职务,而且通过对圣经的深思,已能理解各种神圣的事物。有些人能解释福音书作者的神圣的道理,另一些人能理解各种预言,还有些人能理解所罗门的书,圣经中的《诗篇》,甚至《约伯记》。我还在这个教堂里做了我权力范围内能做的事,例如抄写圣书。我还为教士们搞到了衣服和每天祷告时需用的东西。我已为恢复一些教堂竭尽我的力量:我已给奉献给施洗者圣约翰的本城的大教堂做了屋面,并重建了一部分围墙;我还给圣·艾蒂安教堂修理了屋顶,重建了圣·尼济尔教堂和圣·玛利亚教堂;那些我修理过并重做了屋面的寺院和教区房屋(其中一座几乎已坍毁)还不计在内。我还给另一寺院建筑了一个高坛,而且还加建了一个:这是我为您准备的,以便一旦您到那些地方去时,人们可以在那里接待您。为教士们我已建造了一

所修道院，他们现在全都住在一所大厦里。我在这个主教辖区里还修理了另一些教堂，其中奉献给圣尤拉莉亚的一座教堂里有一所奉献给圣乔治的女修道院，我给它重做了屋面，并砌了一部分围墙；另一所纪念圣·保罗的房子也给重做了屋面。我已把奉献给圣彼得的一座女修道院的教堂和房屋全部加以修理，那里安放着殉道者圣·安尼蒙德的躯体，这个女修道院就是这位主教自己创立的。现在有三十二个修女按照修道院的教规在那里生活。我还修理了巴尔贝岛的皇家修道院，翻修了屋顶和一部分墙体，现在有九十个修道士按照修道院正常的教规在那里生活。我们已经给予其院长以约束和解放之权，像他的前辈、即曾管理过这个地方的著名人士安布里斯、马克西米安、李锡尼等所得到的那样，当他们不在家或不能亲自履行职务时则由尤奇亚、卢普、金内斯特和其他里昂主教代为执行，并派他们去了解对天主教的信仰是否真诚和异教的期骗是否流行。

"里昂教会没有领导人时，这些院长甚至在一切事情方面都能以领导人和安慰者的身份为教会服务，直到由于上帝的恩惠派来了一位可敬的主教。我们同样地把这种权力给予他们的继承人。首先我们规定，过去法国国王们的法令仍须执行，以便使这些修道士仍能像过去国王们在其关于卖买与增益的法规中规定的那样，永远无争议地拥有他们现在拥有的和将来由于上帝的恩惠可能获得的东西。"①

我将省去一切注释，因为这封信已详细得足以说明一位希望

---

① 《法令，阿戈巴尔德著作》，第二卷，第125—129页。巴吕兹版，巴黎，1665。

在其教区重建宗教、社会和学校的大主教当时所做的事了。利德雷德就是在这样一种工作中度过其一生的。我们发现他仅仅离开过他的教堂两次,那是奉查理曼之命到西班牙去讨论并驳斥基督嗣子论者的邪说而去的。据说,他的雄辩在那里为他自己赢得了光辉的胜利,成千成万的异教徒听了他的说教而改了宗。不管实际情形如何,814年就在查理曼死后不久,或者是由于悲伤,或者是出于预见,他辞去了他的大主教职务,把自己关闭在苏瓦松的圣梅达修道院里。虔诚者路易从那里把他叫去了一个短时期,委托他在马孔的教堂里重立规章制度。此后就没有一个编年史家明白地提到过他的名字,除了我刚才念的那封信而外,他的著作留下来的只有二三篇极不重要的神学作品。

II. 我们更熟悉的是利德雷德的一个朋友,也是他在查理曼委托给他的驻在纳尔榜的高卢的大布道团中的同伴。我指的是奥尔良主教狄奥多尔夫。他像阿尔昆和利德雷德一样也是一个外国人,按民族说是一个哥特人,按出生说是一个意大利人。不知道查理曼是在什么时期请他来的。我们发现他781年定居在高卢,并在786至794年之间成为奥尔良的主教。他特别注意在其教区内重建学校。我们看到一部根据他的意见制订的关于牧师的责职的牧师会法规,它由四十六条条文组成,表现出颇为高尚的关于秩序和道德的观点,其中有如下两条条文:

"如果任何教士想要把自己的侄子、外甥或任何其他亲戚送到学校上学,我们允许把他送到圣·克罗瓦教堂或圣·艾格南修道院或圣·本尼狄克特修道院或圣·里法尔修道院,或任何其他委托我们管理的修道院。

“让教士们在乡村和各区开办学校，如果任何信徒想把自己的孩子委托给他们以便让孩子们学些文化，他们不得拒绝接受和拒绝教导他们；而是相反，应该万分慈爱地教导他们，要记得，圣经上写着：‘有智慧的人将如苍穹那样发出灿烂的光辉，而使众人转上正途的人将像星星那样永远永远发光。’[①]但当教导孩子们时，他们不得因此而索取代价，并不得按受任何物品，除非其父母出于感情，自愿把它送给他们。”[②]

这最后的一条几乎是这个时期唯一的文献，明确规定设立供教士以外的其他人学习的学校。直到现在为止我说到过的一切措施，不论是阿尔昆的还是查理曼的措施，都只是把教士们的文化教育作为其目的；这里却包括着一般的信徒，包括着人民；不仅包括城镇人民，而且还包括对教育更远为忽视的乡区的人民。没有任何事物告诉我们狄奥多尔夫的建议在其教区中的结果如何，它们很可能是几乎等于零；但这个尝试是值得注意的。

798年前后，查理曼派狄奥多尔夫和利德雷德到两个纳尔榜行省去视察和改革其行政机构。他回来时写了一篇题名为《劝告法官们》(Parœnesis ad judices)的九百五十六行的长诗并指定用以在这种布道团里教导行政官员们应如何尽其职责。这一作品所写的经过的路线是很简单的。在一篇以一首对查理曼的颂诗结尾的开场白之后，狄奥多尔夫描述了利德雷德和他自己所遵循的路线和他们经过的各主要城镇维也纳、奥朗日、阿维尼翁、尼姆、阿格

---

① 《圣经旧约》中《但以理书》，xii. 3.

② 狄奥多尔夫，牧师会法规，第19、20节。

德、贝济耶、纳博讷、卡尔卡松、阿尔勒、马赛和艾克斯。在这张详表之后继之以一幅向行政官员们的忠诚廉洁进行攻击的危险景象和企图腐蚀利德雷德和他本人的所有企图。接着来的是他对法官们的劝告。他喜欢把这段劝告详细地说了好久,好像一个曾经看到过这种坏事的人或是一个惯用布道的形式讲述一切事情的主教似的。这篇诗以这种对世上大人物的一般劝告突然结束:

"凡人呀,要永远准备以温厚对待凡人;自然的规律对他们和对你都是一样的。不管你今后的路程将如何不同,你与他们是从同一个地点出发的,你前往的也是同一个地点。一股圣洁的泉水像冲向你那样冲向他们,并洗涤他们世袭的污渍像洗涤你身上的一样……。生命的创造者为他们而死也为你而死,他将把他的礼物按各个人的功绩分送给每一个人。让我们在这里摺起我这本书的风帆,并让锚把我的船碇泊在这岸边吧。"①

你们看,在这整段文字里,简直没有什么创意或艺术;但作为一件历史的和道德的纪念性作品,这篇诗既不缺乏优点,也不缺乏趣味。我认为最奇特的段落是狄奥多尔夫描述他必须抗拒的腐蚀他的所有企图的段落:

他说,"有男女老少一大群人② 拥到我们周围来:孩子、老人、年轻人、年轻妇女、女孩、男孩、成年人、青年、老妇、已长成的人、已婚妇女、未成年的姑娘。但我为何要呆在这里呢?全国的人都答应给我们礼物,并认为以这个代价,无论他们想要什么都是可以办

① 《劝告法官们》,V. 947—956,载P.西尔曼德的《Opera Varia》,第二卷,第1046页。

② 同上书,V.163—290;第二卷,第1032—1034页。

到的。这是大家用来努力推翻灵魂之墙的机器,即他们希望用以攻占城池的破城槌。这里有人愿意给我水晶和东方的宝石,如果我使他成为另一个人的领地的主人的话。第二个人愿意给我若干上面刻有阿拉伯人的语言和人像、或是一把拉丁雕刻刀已在其光辉的银白色表面上刻了一些字的金币,他希望因此而得到田地和房屋。另一个人偷偷地来看我们的一个仆人,低声向他说了下面几句话,并叫他重复说给我听:'我有一只镂刻得非常精致而又极其古老的花瓶,它是某种纯金属做的而且相当重,上面刻有巨人揆卡斯的罪行史,牧人们被铁棍打得青肿的血污的脸,这是他进行无数次抢劫的标记,还有一片遍地流淌着人畜的血的田野。我们看到赫克里士怒砸伏尔甘儿子的骨骼,而后者则从其凶猛的嘴里喷出其父亲的可怕的火焰;但阿尔西得斯把膝压在揆卡斯的肚子上,把脚踏在他的两肋,并用棍棒猛砸他的脸和喉咙,使它冒出滚滚的烟来。接着你可以看到阿尔西得斯将一些牛从山洞里拖出来,这些牛似乎很害怕再次被拖回去。所有这一切都刻在花瓶的凹陷部分,有一个圆圈把它圈起来;刻着一些较小的图样的另一边显示提灵瑟斯的孩子正在勒死两条毒蛇,他的十项著名的成就被依次安置在那里。但频繁的使用已使外部磨得光光的,以致那些体现赫克里士、查利顿河和正在为美人德耶尼拉而战斗的涅索斯的已因时间长久而被磨蚀的图像几乎已完全消失。我们还看到因浸透了涅索斯的血而有毒的能致命的披风和不幸的吕科斯的可怕的命运,以及不像其他凡人那样能在地上被征服或打败的安泰被赫克里斯用双臂勒死。因此,我愿意把这古瓶送给老爷(因为他没有忘记称我为老爷),如果他乐于满足我的愿望的话。有许许多多男

子、妇女、年轻人、男女小孩,我的父母已赐予他们自由的尊荣,而这无数的人也觉得自己已被释放;但更改他们的执照后,我们就能使你的主人享有这只古瓶,使我享有所有这一批人;使你享有我的礼物。'"

"另一个人说:'我有一些用各种颜色染制的斗篷,我相信是从目光凶恶的阿拉伯人那里来的。我们在上面看到小牛跟着母牛,小母牛跟着公牛,小公牛和小母牛的颜色完全跟天然的颜色一样,公牛和母牛的颜色也是如此。你看,它们多么漂亮,颜色多么纯正,那些大块的和小块的是用什么方法接合起来的呀。就某些漂亮的牲群我曾和某人争吵过,可我这回提出的是一件合适的礼物,因为我愿意用公牛换公牛,用母牛换母牛,用阉牛换阉牛。'

"这里有一个人答应给我一些美丽的杯子,如果用这个办法他能得到我本来不该给他的东西。杯子的里面镀着金色,外面是黑色的,银的颜色由于同硫磺接触已黯然失色。另一个人说:'我有一些适宜于盖漂亮的床和美丽的花瓶的布;如果我的愿望能得到满足,我愿意把它们送掉。'有一个人说,'我的父亲留给我一块良好灌溉的地产,上面点缀着葡萄树、橄榄树、草地和花园,我的兄弟姊妹要求我分给他们一份,但我愿意独自占有它而不分给他们;如果你肯帮我忙,那我就能实现这个愿望;如果你接受我给你的东西,我就可以指望你给我以我所要求的东西。'一个人希望占有他父母的房屋,另一个人希望占有他父母的地产;两个人之中一个已经拿到手,另一个希望拿到不属于他的东西;两个都抱着热切的希望,那个希望保持现状,这个希望取得;一个愿意给我一把刀和一个头盔,另一个愿意给我圆盾;一个哥哥已占有了他父亲的遗产,

他的弟弟也对遗产提出要求;一个愿意给我几头骡子,另一个愿意给我几匹马。

“富人的行为固然如此;穷人的态度也同样恳切,也并不缺乏想送东西的意愿。对于这些不同的手段,行为是一样的:大人物献出的是大礼物,下层人物献出的是小礼物……。这里有些人表现为厚皮,科尔多瓦,他们这个名称是从你那里取来的。一个人带来白的,另一个带来红的;这个人拿出精致的亚麻布,那个人拿出毛料,用来盖在我的头上、脚上或手上。也有这样的人,拿出那种只需一点点水就可以用以洗脸、洗手的布作为一种礼物;另一些人则带来了箱子。甚至有这样一个人,他以得意洋洋的神气送上圆形的蜡烛。我们怎能一一列举所有这些事儿呢?所有的人都对自己的礼物感到自负。没有一个人认为他能不送礼物而得到任何东西。哎呀,可恶的瘟疫蔓延到各地啦!哎呀,罪恶,哎呀,复仇女神!哎呀,值得恐怖的恶行,它可以说它已降服了这个世界而自豪!任何地方都不会没有这种非法送礼和收礼的人。他们急急忙忙来收买我;如果他们没有发现过在我之前有类似的情况,那他们就不会猜想我是可收买的。没有一个人想在水里寻找野猪,在森林里寻找鱼,在海里寻找柴堆,在火中寻找水……。他们希望在他们惯于找到它的地方找到每件东西,凡人们都认为,曾经发生过的事都老是会发生。当他们知道他们的言词的箭头已断,他们的诺言的武器对他们已毫无裨益,当他们看到在一次无效的围攻之后,我依然像一个堡垒那样屹然不动,也并没有让自己被他们的任何诡计所欺骗时,每一个人都立刻只忙自己的事去了;每一个人只接受他应得的而不再多收了……因此,一个人看到他平时走惯的那

条可以达到偷盗的目的的通路已被堵住时,他就转过身来,绝望地走向别处去了。但为了不显露我所缺乏的适当而缜密的判断力,不显露我做事的公开性和坦率性,是为了防止由于我的十分新奇的行为而引起太多的惊讶,并希望最近的不幸不至于使好事变成怨恨,我不拒绝出于真正的好意、出于那种使双方的灵魂连在一起的可贵的感情而提供给我的东西,使他们都能欣然接受对方的礼物。……我怀着感激的心情,不用愤怒的手而用友谊的手去接受送给我的小礼物——水果、蔬菜、禽蛋、葡萄酒、面包、干草。我拿了几只大小比他们小但适于食用的家禽和鸟。由辨别能力所锻炼、装饰和维护的美德是一切美德的保育员,使这种美德能幸福。"

正像你们看到的那样,在高卢南部各城市,重复了无数次的蛮族入侵及其灾祸并没有把一切财富都毁灭掉,那里仍留有大量财富可诱发行政官员们的贪欲。

除了这些关于社会状况的细节之外,狄奥多尔夫的诗篇以其感情的温厚著称;人们吃惊地看到,在蛮族动乱和暴行之中,那种温文尔雅的德性似乎只属于伟大的文明与和平的时期。他规劝法官们体谅地对待一切出庭受审的人:

他说,"如果一个人死了父亲,另一个人死了母亲,再另一个人死了丈夫,那对他们的案件要特别照顾;要做他们的保护人,做他们的辩护人;要把自己作为一个人的丈夫,另一个人的母亲;如果来到你面前的是一个体弱有病的人,或是一个幼儿,或是一个老年人,那要给予宽厚的帮助;对不能站直的人要让他坐下;对不能抬起身来的人要扶持他;对心脏、嗓音、手或腿快要支持不住的人要支持他、鼓励他;对灰心丧气的人要用你的语言使他振作起来;对

烦躁恼火的人要使他平静下来,对吓得发抖的人要给予他力量;对激动兴奋的人要使他恢复正常状态。"①

我要引录这一段的原文;在风格上,虽然缺点不少,但却非常简明而有力:

Qui patre senue matre orbatur, vel si qua marito,
Istorum causas sit tua cura sequi;
Horum causiloquus, horum tutela maneto;
Pars hœc te matrem noverit, iilla virum.
Debilis, invalidus, puer, aeger, anusve, senexve,
Si veniant, fer opem his miserando piam;
Fac sedeat qui stare nequit, qui surgere prende;
Cui ror, voxque tremit, pesque, manusque, juva;
Dejectum verbis releva, sedato minacem;
Qui timet, huie vires, qui furit, adde metum.

除了这首诗而外,狄奥多尔夫遗留下来的还有七十一篇各种各样的文章,分成五卷,但都没有多大价值。他的两篇短小的神学论文和布道文的某些片段也已被收辑。

查理曼死后,虔诚者路易仍在各种不同的任务中任用狄奥多尔夫;但817年他在意大利国王贝尔纳反对皇帝(其伯父)的密谋案中受到株连,被逐出其教区,并被流放到昂热。821年,他死于昂热。

III. 凡尔登主教区圣·米希尔修道院院长斯马雷德是与我刚

① 诗歌,621—624。

才谈到的两位主教同样性格、同样态度的人。人们既不知道他的诞生地,也不知道查理曼是在什么时候请他来为自己服务的;但我们发现他在805年之前就已是圣·米希尔修道院的院长,并在809年从事于与罗马的各种谈判。在凡尔登主教区里,他特别关心学校,而在学校里他特别关心的是语法教学。为了详细讨论圣·哲罗姆的导师、四世纪语法学家多纳图斯的箴规,斯马雷德写了一部当时很著名的拉丁语法,此书从未印行,但其许多手稿现在还存在着。我们还有他写的另外两部著作:第一部题名为《经过雷其亚》,是一篇供君主们用的关于道德的专著,分为三十二章,至于该文到底是写给查理曼看的,还是写给虔诚者路易看的,还不清楚。该文的各种观点是明智而仁慈的,但很粗俗;只有一点值得一提:该文的道德性质远比宗教性质为多。其中教会仅占很小的地位,而且,除了某些一般的介绍而外,作者仅仅草率而粗略地谈到它,并规劝君王监视它。如果这书是写给虔诚者路易看的话,则这位皇帝的修道士气味倒比圣·米希尔修道院院长浓厚得多。

斯马雷德的第二部著作题名为《修道士的无上光荣》,纯粹是宗教性质的,其目的仅仅是在如何支持和鼓励修道士的热情方面对修道士们提些意见。这位圣·米希尔修道院院长也在817年的亚琛宗教会议上,在一切改革修道院规章制度的措施中起了积极的作用。他似乎死于819年后不久。

这些是查理曼所任用的教士中最著名的人士。他们的出身是清楚的;他们的知识决定了他们的命运。查理曼是在他们的文人气质中辨认出他们并把他们召到自己的身边。与这些人相比较,我们遇到了一些另一种性质、另一种出身的人;他们是获得了一种

研究学问的嗜好、并于初期从事于一种完全不同的事业之后终于献身于学术研究的政治家和军人。查理曼在国家事务方面任用文人,并鼓励政治家们尊重学问。在后面这些人中,有三个人特别值得我们注意,他们三个在其早年与教会和学问全都没有关系,都是查理曼的战士或顾问,从事于国家事务管理、参与军事远征,可是他们三个都以学术研究和宗教生活终了其生,并留给我们一些关于他们知识活动的不朽著作。他们是昂吉尔贝尔、阿尼阿纳的圣·本尼狄克特和埃金哈德。

关于前两个人我将仅仅提一提他们的名字:他们著作不多;有关昂吉尔贝尔,我们只有一些诗歌和关于他退居的圣·里奎尔修道院的某些文献;而在我们特别致力于这个时期的教会史时,我们将再次看到阿尼阿纳的圣·本尼狄克特,他在青年时代过了一段战争生活之后,成为修道院规章制度的第二个改革家。只有埃金哈德一个人在这个时期的文学中占有重要的地位,我们现在就来研究他。

他是法兰克族人,大概出生于莱茵河彼岸,自称是"一个蛮族人,但略通罗马语"。[①] 查理曼在他年纪很小的时候就让他在自己身边工作,并让他在阿尔昆主持的宫廷学校里和自己的几个孩子一起受教育;当埃金哈德成年时,他不仅使他成为我们今天称之为市政工程的道路、沟渠和各种建筑工程的负责人,而且还让他担任自己的顾问和私人秘书。

① 埃金哈德的《查理曼传》的序言,载我的《关于法国史的回忆录集》,第三卷,第121页。

还有更多的传说;人们认为与查理曼的女儿爱玛结婚是埃金哈德的光荣;人们所说的导致这桩婚事的这个奇遇是我们古老历史中最家喻户晓的传说之一。下面是我们在劳雷希姆修道院编年史[①] 里看到的值得一提的唯一古老的有价值的记载:

“经常光荣地完成其在宫廷中的任务的查理曼大帝的秘书和宫廷教堂总牧师埃金哈德是大家所欢迎的人,特别受到已经许配给希腊国王的名叫爱玛的皇帝女儿的热爱;稍微过了一些时候,他们之间的爱情天天在增长;恐惧心管束着他们,同时由于担心皇族的不满,他们不敢互相探视,怕招致危险。但是不倦的爱情征服了一切。最后,这位心头燃烧着不可扑灭的烈火而又不敢派一个使者去对皇帝说的优秀青年突然对自己信心十足,在半夜里偷偷地走到她的住处。轻轻地敲了一下门,并仿佛奉国王之命对这位姑娘说了话之后,他得到允许走进屋去,于是就与她单独呆在一起,他以甜蜜的谈话感动了她,他们俩拥抱在一起,他的爱情获得了久已盼望的欢乐。但到天快亮的时候,他想趁最后的阴暗的夜色回到他来的地方去,但他看到天突然下起大雪来,就不敢出去,生怕男子的脚印会泄露他的秘密。他们两个对于自己所做的事都感到非常苦恼,并由于恐惧而呆在屋里不敢出去;最后,当他们仔细考虑对这件麻烦事该怎么做的时候,这位聪敏可爱的姑娘,由于爱情给了她勇气,使她想出了主意。她说,她弯下腰来,把他驮在背上,在白昼逼近之前,把他送到他的住处,把他放在那边后,她再小心

---

① 劳雷希姆,或称洛赫,在沃尔姆斯主教区内,离海德堡有四里格路程。这部编年史自 763 或 764 年该修道院建立时起到 1179 年为止。

地顺原路返回。

“现在,这位皇帝,由于上帝的意志(人们都这样相信),这一夜没有睡着,天没有亮就起身了,在王宫的高处观望。他看见自己的女儿,背上驮着重物,步履蹒跚地走着,而把重物放到附近一个地方之后,就迅速地顺原路返回。这位皇帝对他们看了好久之后,心里感到既是赞美又是忧虑,但他想,这样的事,如果没有上帝的干预,是决不可能发生的,于是他克制了自己,并对自己看到的事保持沉默。

“在此期间,为自己所做的事而苦恼的埃金哈德深信他的主人国王决不会一直不知道这件事,最后在万分苦痛中决定去找皇帝并跪下求他再给他委派任务。他说他的任务虽已非常繁重,但他没有得到合适的报酬。查理曼听了这些话,毫不泄露自己知道的事,沉默了一下后向埃金哈德保证说他不久就给他答复,并指定了答复的日期。他立刻召集他的顾问们、王国的头领和他的其他亲密的拥护者到他那里去。这个有各种贵族和大臣参加的盛大的集会就这样举行了,他开始发言说,朕被自己的女儿和朕的秘书的罪恶的爱情无礼地凌辱了,并说他对此深感苦恼。那些出席的人都听得发呆了,有些人还显得有些怀疑,这种事真是闻所未闻,而且做得如此大胆。国王便用证据来使他们相信,完全按照他亲眼所见详细叙述了这件事,并征求他们对此事的意见。他们对做这种放肆事的人宣述了各种判决。有些人希望他受到史无前例的严惩,另一些人则说他应被流放,还有一些人则认为他应受到如此这般的一种惩罚,每个人都按照自己当时的感受说话。可是某些比较明智又比较仁慈的人互相商议后诚恳地请求国王,亲自调查这

件事并按照得自上帝的智慧作出决定。国王仔细观察了每个人对他的感情并在所提出的各种意见中选择了他决定遵行的意见之后,对他们这样说:‘你们知道,人往往会遭遇到各种意外的事,而且常常是以不幸开始的事却有一个更令人喜欢的结果;因此我们不必为这件事悲伤,因为这事就其新奇和严重的程度而言已经超过了我们的预见;但我们却须虔诚地探索并尊重上帝的意图,因为上帝从未失误过,并知道如何将坏事转变为好事。因此我不会使我的秘书为这可悲的事而受到严厉的惩罚,因为这将增加而不是抹去我女儿的耻辱。我认为更明智、更与我帝国的尊严相称的办法是,宽恕他们的年轻并使他们结成合法的婚姻,从而使他们不光彩的过失蒙上光荣的色彩。’大家听到了国王的意见,都非常高兴,赞美他灵魂的伟大和温和。埃金哈德奉命进来。国王照自己决定向他打了招呼,和颜悦色地对他说:‘我耳朵听到您对我们慷慨的王家还没有适当地报答您的服务而抱怨,实在说起来,该责备的应当是您的疏忽,因为虽然我独自负担那么许多重大的事务的责任,如果我知道您想望什么事情,我是会对您的服务给以它应该的荣誉的。为了不叫您发表长篇大论,我现在用一份优美的礼物来停止您的抱怨。因为我愿意始终看到您像过去一样忠于我和跟着我,我要把我的女儿——您的背负者,她已经绕起了她的袍子,表示了她那么顺从地背负您——嫁给您!’立刻,按照国王的命令,他的女儿由无数随从簇拥着走了进来,脸上带着迷人的羞愧之色。接着父亲就把女儿的手放入埃金哈德的两手之中,连同一份丰厚的嫁妆、许多领地、许多金银和其他宝贵的财物。她父亲死后,最虔敬的路易也把米凯伦斯达特的领地和现称斯利吉斯达特的缪伦

海姆领地给了埃金哈德。”[①]

这是以此奇遇为主题的一切传说、一切诗歌、一切戏剧所根据的优美的叙述。编年史作者是此事发生前后这一个时期里在埃金哈德捐赠基金的一个修道院里进行写作的,这个修道院的修道士对于他生活中的一些事情可能都是很熟悉的。这还是这件事被说到的那个时代的唯一纪念物。而且,它似乎已被埃金哈德本人的沉默和他的《查理曼传》中的某些段落所否认。在他列举其名字的查理曼的儿女中,我们没有找到爱玛或伊玛的名字。他提出了查理曼与其妻子或情妇所生的七个儿子和八个女儿的名字,但他的女儿中没有一个叫伊玛的,[②] 而且在遗留下来的任何其他关于查理曼的历史的表格中我们都没有看到过这个名字。

此外,我们在《查理曼传》中读到:

“他的女儿都很漂亮,他热爱她们。因此,使大家感到惊奇的是,他决不同意她们中任何一个嫁给他本国的人或是外国人;他要把她们留在身边直到他死,他说,他不能没有她们而单独生活。他

① 《高卢和法国史学家文集》,第五卷,第383页。

② 据埃金哈德说,查理曼有:

1. 和希尔德加德生的三个儿子,查利、丕平、路易;三个女儿,罗特鲁德、贝尔塔、吉斯拉。
2. 和法斯特拉德生的二个女儿,提布雷德、希尔德拉德。
3. 和一个情妇(希米特鲁德)生的一个女儿,罗泰德。
4. 和玛塔尔加德(一个情妇)生的一个女儿,罗西尔德。
5. 和格苏因齐(一个情妇)生的一个女儿,阿黛尔鲁德。
6. 和雷吉那(一个情妇)生的两个儿子,德罗贡、雨果。
7. 和阿达林德(一个情妇)生的一个儿子,狄奥多里克。
8. 和一个情妇生的一个儿子,丕平——共计七个儿子和八个女儿。——《查理曼传》,第142—145页。

感到其他方面虽然很幸福,但关于他的女儿方面,自己的命运是极为恶劣的;但他隐藏了自己的烦恼,而且做得好像她们从未引起过有害的怀疑,仿佛也没有流传过关于她们的传闻。"①

如果我刚才念的那段历险记是确实的,那怎么可能在埃金哈德的著作里找到这样一段文字呢?他本人又如何能谈到外面流传的关于查理曼女儿们行为的传说,而他自己的妻子又是这种传闻的主要对象呢?要解决这个小小的历史问题是不可能的;但是如果我必须表示意见的话,我倒非常怀疑劳雷希姆编年史的这段叙述。

不管这事实际情况如何,查理曼对他秘书的感情是很好的,而且他们一直亲密地生活在一起。埃金哈德写这位皇帝的传记完全是出于感激之情。

他说,"另一个我觉得并不是不可理解的动机,更足以使我决定去编写这本书:我是这位君王抚养长大的,从开始让我进他的宫廷时起,我就一直跟他和他的孩子们友好地生活在一起。这必然使我在他死后也像他生前那样对他怀着深厚的感激之情。因此,如果我忘记了大量地赐给我的种种好处,对一位十分有资格接受我的感激之情的君王的崇高而宏伟的行为不置一词,如果我同意让他的生平没有留下一个书面的纪念物,没有对他说几句他应得的称颂他的话,仿佛他从未在世上存在过似的,那人们就有十足的理由认为并宣布我是一个忘恩负义者。"②

---

① 《查理曼传》,第145页。

② 埃金哈德的《查理曼传》的序言,载我的集子,第三卷,第120页。

查理曼从未离开过他的秘书，也没有派他去完成什么非常的任务：只有一次，在806年，他派他到罗马去请教皇确认自己的遗嘱，除此以外，他总是把他留在自己身边。

查理曼死后，埃金哈德在虔诚者路易那里受到同样的宠爱；但不久他变得十分厌恶那位君主，只希望退出宫廷。在留传下来的他的63封信中，有许多是关于查理曼的同伴的处境和沮丧情况的奇特的纪录，他们与那位君主分手而不得不在其儿子的可悲的统治下生活。

埃金哈德写信给一个朋友说，“我不要求你写信告诉我任何关于宫里的事，那边的事没有一件是我乐于知道的：我只希望知道我的朋友们现在何处，在干什么，如果除了你之外，他们之中还有什么人留在那边的话。”①

在另一处，他恳求宫里一个官员为他不到宫里来这件事向皇帝辩解：

“皇后在离开爱克斯时命令我在贡比涅与她会合，因为我不能同她一起出发。为了服从她的命令，我在十天之中经历了许多困难，赶到瓦朗谢讷。由于不能骑马，我从那里经由水路到达圣巴冯。但我交替地为腰疼和腹泻所苦，以致我从离开爱克斯时起，没有一天不在这样、那样的病痛中生活。我还为去年使我沮丧的右腿麻痹症和几乎不能忍受的肝疼所苦。在这些苦难之中，我的日子过得很惨，几乎没有任何快乐。但最使我苦恼的是我担心自己将不死在自己愿意死的地方，并将不得不从事于为基督殉道者服

① 第47封信，载《法国史学家文集》，第二卷，第382页。

务之外的其他工作。”①

不久，家里的烦恼和政治上的烦恼事儿结合在一起。她究竟是不是查理曼的女儿，埃金哈德曾和一个名叫伊玛的结婚，他在他的信中曾好几次谈到她，而且他还体贴地爱她。他们老年时，正像这个时期常有的那样，她离开他而献身于宗教生活。她以836年死于她曾去隐居过的那所女修道院里；埃金哈德写信给他的朋友费里埃雷修道院院长卢普说：

“我的一切辛劳，我为我的朋友们的事或自己的事所操的一切心，对我来说都无足轻重。在她、我昔日的贤妻、也是我的大姐和珍爱的侣伴的死给我带来的残酷的悲痛面前，这一切都黯然失色了。这种痛苦是无尽期的，因为她的种种长处深印在我的记忆之中，任何力量都不能把它们从那里擦去。使我的悲痛倍增、使我的创伤日益严重的是，如此看来，我的一切愿望都将毫无结果，而我寄托在插入神圣殉道者行列中去的这个希望也将落空。因此，那些企图安慰我的人所说的对别人往往有效的话，只能重新打开我心上的伤口并加进毒药去；因为他们要我用勇气来忍受他们所不感觉到的悲痛，并要我因这个考验而自我庆幸，但他们却不能在这方面给我指出经受这个考验的一点点使人满意的理由。”②

这个时期的大多数著作中由于受到冷淡而枯燥的宗教隐语的影响因而成为千篇一律的陈腐之言的那种悲痛的话语，在这里却说得坦率而纯朴，这证明埃金哈德并没有把自己的灵魂和自己的

① 第41封信，载《法国史学家文集》，第六卷，第380页。

② 埃金哈德写给费里埃雷修道院院长卢普的信，载《法国史学家文集》第六卷，第402页。

生活禁锢在寺院的习俗之中。

他在他妻子死后并没有活得很久,他以839年死于他创立的斯里吉斯塔特修道院里。

除了这些信而外,我们还有他的遗著:1.《查理曼传》;2.他的时代的《年代纪》。这两部著作中,第一部是六至八世纪无与伦比的最著名的一部历史——确实是能称为历史的唯一的一部,因为它是我们能从中辨认出一些编写的踪迹、一些政治上和文学上的主张的唯一的一部。直到现在为止,我多半只有机会对你们谈到一些蹩脚的编年史家。《查理曼传》并不是一部编年史:它是一部由一个亲临其所叙述的种种事件的现场、并了解这些事件的人写的真正的政治性的传记。埃金哈德开始时先叙述墨洛温王朝最后几个国王治下的法兰克的高卢的状况。我们看到,他们被丕平废黜这件事,在某些人看来仍然是讨论和使查理曼族人焦虑不安的一个主题。埃金哈德仔细地说明事情如何只能如此而不能另一个样;他详细地描述了墨洛温王朝诸王所蒙受的耻辱和陷入的无权状态;从这种说明进而详细叙述加洛林王朝诸王自然的继承;就丕平的在位时期、查理曼在位的初期及其与其兄卡洛曼的关系说了几句话之后,最后单独叙述查理曼在位时期的情况。叙述中的第一部分致力于这位君主的几次战争,特别是他对萨克森人的战争。从战争和征服,这位作者转而讲到内部管理,讲到查理曼的行政机构;最后他谈到他的家庭生活和他的个人的性格。

显然,这部书并不是无计划无目的地胡乱写出来的;这里我们可以看出一种意向、一种有计划的编写,一句话,其中有艺术;在拉丁文学的几部巨著之后,没有一部历史著作是具有这样的特色的。

图尔的格列高利的著作，其本身无可比拟地是我们在我们的道路上所遇到的最奇特的一部著作，它像其他著作一样，是一部编年史。但《查理曼传》却不然，它是由一位能思考而有教养的才智之士经过酝酿而执笔写出来的一部真正的文学作品。

至于埃金哈德的《年代纪》，其价值不超过一部编年史。有人就他对它的所有权表示怀疑，认为它是其他作家写的，但一切事情使我们相信，它是他的作品。

据说他编写了一部详细的关于反对萨克森人的战争史。但是没有任何有关它的东西留传下来。

先生们，阿尔昆和埃金哈德无疑是查理曼在位时期两位最著名的人物；阿尔昆是一位从事于国事管理的文人；埃金哈德则是一位后来成为文人的政治家。我们即将看到查理曼统治时期这种短暂的光辉；我们即将目击他的帝国的解体。但我们曾评述其初期阶段的那个智力运动不会消亡；我将看到它像它开始那样永久存在，一方面永存于那些指导世界事务者的身上，另一方面永存于那些致力于独自进行研究与学习者的身上。社会将频繁地改变其状况和形态；重新活跃起来的人的才智则将不停地对社会的一切变革进行全面的考察。

第二十四讲

查理曼帝国分裂的经过与原因——1.843年凡尔登条约后这个帝国的情况——这个时期法兰西王国的下层情况——2.888年,胖子查理死后——七个王国——封地继承权在法国最后确立——九世纪末建立的二十九个小邦或重要采邑——3.987年,加洛林王朝垮台时——四个王国——在法国,有五十五个重要的采邑——阐明这种瓜分的原因——它们的能力不足——只有一个原因,即民族的多样性,这是梯也里先生所发明的,这种解释是很可能的,但不全面——真正的原因是这个时期不可能有一个大国,而形成封地(采邑)联盟的各地方社团逐渐在兴起

先生们,我们在查理曼逝世的这个世纪的一部编年史里读到:“经常在各地巡视的查理有一次突然到达纳尔榜高卢的某个海边城市,他正在进餐。那时还没有一个人知道他,诺曼海盗船到这个港口劫掠来了。人们看到这些船舶时都以为他们是商人,根据这些,猜测他们是犹太人;根据那些,猜测他们是非洲人;根据另一些情况,猜测他们是不列颠人;但这位能干的君王从这些船舶的结构和航行速度看出它们所载的不是商人而是敌人,他就对他的人民说:‘这些船舶满载的不是商品而是残酷的敌人。’所有他的法兰克人一听到这句话便争先恐后地向自己的船跑去,但是白费了

劲。原来这些诺曼人知道他们惯常称之为铁锤查理的他正在那里时，唯恐自己整个船队在他的港口被俘或被击沉，便以难以想象的速度逃跑，不仅躲过了刀枪，而且还躲过了追赶他们的人的眼睛。但是这位虔敬的查理不慌不忙地从桌旁站起来，向朝东的窗子走去，脸上挂着泪水长时间地呆在那里。没有一个人敢问他，这位英勇的君王便向他周围的大人物说明自己的行为和流泪的原因，对他们说：'我的朋友，你们知道我为什么哭得这样伤心吗？确实，我不怕这些人能通过这种卑鄙的海盗行径来伤害我；但我深为感伤，我活着的时候他们已敢来侵犯这一带海岸，当我预见到他们将以怎样的灾祸压倒我的后继者及其人民时我悲伤极了。'"①

由于一个难得的机会，我们知道这个轶事的确切日期：它是 884 年 6 月前后、即查理曼死后七十年，根据一个曾参加过查理曼许多次反对萨克森人、斯拉夫人、阿瓦尔人等的远征的人的报道写成的。略去那些无疑是由编年史作者加上的强调语气和眼泪；我们从中看出，查理曼在其晚年常为从各方面威胁其王国的种种危险所苦恼。许多不太准确的其他版本也指出他内心的这种不安。但可以肯定，他还远没有预见到他死后这个帝国的版图将变得怎样狭小、以及这种分解将进行到什么地步。

我不想细述这分解过程中发生的种种事件，但愿将主要危机告诉你们，并指出其原因。

它发生在 814 年查理曼逝世与 987 年于格·卡佩登上王位之

---

① 圣·卢普修道院的一个修道士写的《伟大的查理的生平和武功》，载于我的《关于法国史的回忆录集》，*vol*, *iii p*. 251。

间的一段时间里。这整个时期被用来完成这件伟大工作。它最后完成于加洛林王族垮台和卡佩王朝上台之时。

查理曼死的时候,他的帝国从东北延伸到西南,从德国的易北河到西班牙的埃布罗河;它北面从北海延伸到南方的卡拉布里亚,几乎到了意大利的尽头。毫无疑义,他的权力在这片广袤的领土上是行使得非常不均衡的;在许多地方并没有服从他——人民甚至没有听说过他,但他对此毫不介意:那仍然是他的帝国。

查理曼逝世后的第二十九年末,在843年签订了凡尔登条约之后,虔诚者路易的三个儿子洛泰尔、秃头查理和日耳曼的路易根据条约瓜分了这个帝国,形成按下列表划分的三个王国:

843年查理曼帝国分裂情况表

1. 法兰西王国 秃头查理 840—877	2. 日耳曼王国 日耳曼的路易 840—876	3. 意大利王国 洛泰尔一世皇帝 840—855
它包括位于斯海尔德河、默兹河、索恩河、罗讷河、地中海、埃布罗河与大西洋之间的地区。	它包括位于莱茵河、北海、易北河和阿尔卑斯山之间的地区。	它包括1. 除卡拉布里亚以外的意大利;2. 位于西边的罗讷河、索恩河和默兹河,与东边的莱茵河和阿尔卑斯山之间的地区,亦即普罗旺斯、多菲内、萨伏依、瑞士、弗朗什孔泰、勃艮第的一部分、洛林、阿尔萨斯和荷兰的一部分。

切勿认为这些王国每一个都是紧密的统一体,在我们唯一必须研究的法兰西王国内,有两个君主,丕平二世在阿基坦(从835年起)和诺默诺埃在布列塔尼(从840年起),同样僭取国王的称号,并从秃头查理那里取得其可观的一部分领土的主权。

分裂循着自己的路线进行:在这个时期之后四十五年,在888年,在加洛林王朝最后一个国王胖子查理(他似乎把查理曼的一切国家暂时统一起来)死的时候它达到了什么情况。我们看到的不

是三个王国，而是七个王国：

九世纪末前后查理曼帝国分裂情况表

王　国	在位国王	即位与死亡年份	疆土范围
1. 法兰西王国	天真汉查理	893—929	包括在斯海尔德河、默兹河、索恩河、罗讷河、比利牛斯山和大西洋之间的地区和比利牛斯山外北西班牙的一部分即以前的巴塞罗那郡。
2. 纳瓦拉王国	修道士福尔滕	880—905	在比利牛斯山和埃布罗河之间的几乎整个北西班牙。
3. 普罗旺斯王国或内朱拉山勃艮第王国	瞎子路易	890—928	包括在索恩河、罗讷河、阿尔卑斯山，朱拉山和地中海之间的地区。
4. 外朱拉山勃艮第王国	拉乌尔一世	888—912	包括在朱拉山、彭尼阿尔卑斯山和罗伊斯之间的地区，亦即瑞士、瓦莱、日内瓦地区、夏布莱和布吉。
5. 洛林王国	兹文特博尔德	895—900	在莱茵河、默兹河和斯海尔特河之间的地区。
6. 日耳曼王国	阿诺尔	888—899	在莱茵河、北海、易北河、奥得河和阿尔卑斯山之间的地区。
7. 意大利王国	贝朗热一世	888—924	直到那不勒斯王国边境的整个意大利，加上贝内文托公国和卡拉布里亚。

我要回过头来谈谈法兰西王国的内部情况。在 843 年，只有两个君侯，一个阿基坦国王、一个布列塔尼公爵与秃头查理瓜分其领土。到 888 年，分裂进一步发展，而且由于某种原因这种分裂注定不会停止。谁都知道，领地和王家官职的所有者，即封臣、公爵、伯爵、子爵、百人长和行省或地区的其他长官都不断地一心一意地要为自己取得独立和世袭权利，保证自己永远占有土地和管辖权。我们看到，877 年秃头查理的一个用下列辞句表达的法规：

“我死后,如果任何一个忠实的臣民由于对上帝和我本人的爱,渴望出家隐修,如果他有一个儿子或任何其他亲属能为公众服务的,可让他自由地把自己的封地和官爵遗传给他。”[①]

而在另一条里:

“如果本王国的一个伯爵即将逝世,同时如果他的儿子是亲近我们的,我们希望我们的儿子和我们子民中与那亡故的伯爵最亲近的那些人以及该郡的其他官员和该主教管区的主教,应在这位伯爵的死讯报告我们之前为他的遗产管理作好准备,以便我们在宫廷里将他所受的爵位授予他的儿子。如果这位亡故的伯爵的儿子是一个孩子,则这个儿子、主教和该处的其他官员,应在我们得到这位父亲的死讯并将这种官爵授予其儿子之前,以同样方式负责使郡里办好死者遗产管理事宜。”[②]

这里,我们看到封地和王家官职的继承权都是由法律固定下来的:它不但在法规中而且在习俗上也是有书面规定的。因为有无数不朽文献证明,在这个时期,一个省的长官死的时候,国王总是把他的州郡给予任何其他人而不给予他的后代,这不仅是由于个人关系而不给他,而是由于这种做法被认为是侵权行为和名副其实的不公道。威廉和恩格尔沙尔克在结巴路易治下占了巴伐利亚边境的两个州郡的官职,他们死时,他们的官职被授予阿尔博伯爵而不授予他们的儿子:“他们的孩子和他们的亲属把这看作一件极不公正的事,说事情不应该这样的,还说他们愿意死在刀上,或

① 秃头查理法规,第877款,第53篇,第10节;巴吕兹,第二卷,第264页。

② 同上,第9节和第3节;巴吕兹,第二卷,第263—269页。

者阿尔博离开他们家的州郡。"[1]

这一原则取得了成果:约在九世纪末,有二十九个行省或行省的一小片地区已建立为小邦,其昔日的长官在公爵、伯爵、子爵的名义下已成为其真正的君主。在我们历史上已起了显著的作用的这二十九块封地实际上可追溯到这个时期。

九世纪末前后法兰西王国封地分裂表

号码	封地的称号	成为世袭领地的日期	九世纪末所有主的名称	他即位与死亡的日期
1	加斯科涅公国	872	桑切密塔拉二世	
2	贝阿恩子爵国	819	森图尔夫二世的一个儿子	
3	图卢兹伯国	850	厄德	875—918
4	萨蒂马尼亚侯国	878	虔诚的威廉	886—918
5	巴塞罗那伯国	864	长毛威尔弗雷德	864—906
6	卡尔卡松伯国	819	阿克弗雷德一世	904
7	纳博讷子爵国	…	马耶尔	911
8	鲁西永伯国	…	拉乌尔	约 905
9	乌尔热尔伯国	884	绥尼弗雷德	884—950
10	普瓦捷伯国	880	私生子埃卜尔	892—932
11	奥弗涅伯国	864	虔诚的威廉	886—918
12	阿基坦公国	同上	同上	886—918
13	昂古莱姆伯国	866	奥尔登一世	886—916
14	佩里戈尔伯国	同上	威廉	886—920
15	利摩日子爵国	887	阿德尔贝尔	914
16	波旁勋爵国	…	阿代马尔	约 921
17	里昂人伯爵国	890	威廉二世	890—920
18	博若莱勋爵国	890	贝劳尔一世	
19	勃艮第公国	887	法官理查德	877—921
20	沙隆伯国	886	马纳塞斯·德·维尔吉	
21	法兰西公国	830	罗伯特二世	898—923
22	韦克森伯国	878	阿莱德朗	
23	维尔曼伯国	约 880	赫伯特一世	902
24	瓦卢瓦伯国	约 880	丕平	
25	蓬蒂安伯国	859	埃尔戈二世	878—926

---

[1] Aune, Fuld, 第 884 条款,《法国史学家文集》第八卷,第 46 页。

续表

号码	封地的称号	成为世袭领地的日期	九世纪末所有主的名称	他即位与死亡的日期
26	布洛涅伯国	约860	雷尼尔	882
27	安茹伯国	870	红头发富尔克	888—938
28	曼恩伯国	853	戈特夫里德	
29	布列塔尼伯国		阿兰三世	877—907

这些国家的重要性是不相等的，它们的独立性也并不完全一样。有些仍然与法兰西国王保持频繁的交往；另一些则处于一个强大的邻国的保护之下；某些纽带联系着它们，从此产生了某种相互的情谊，这种相互情谊后来成为封建社会的法规。但这主要特色并未丝毫减少各自的孤立和独立性；它们显然像许多小国一样是大领土分裂的产物——在牺牲中央权力的情况下而形成的地方政府。

从九世纪末我一下子转到十世纪末，转到我们研究的那个时代的终结，转到加洛林王朝的完全垮台、让位给卡佩王朝。

这时，昔日的查理曼王国境内已没有七个王国而只有四个王国了。

1. 普罗旺斯王国和外朱拉山勃艮第王国于933年被外朱拉山勃艮第的国王拉乌尔所统一，并成立阿尔勒王国，自937年至993年由和平的康拉德统治。

2. 洛林王国(从它分离出了许多大封地)只不过是一个公国，984至1026年为梯也里一世所有。

3. 奥托大帝于964年把意大利王国并入日耳曼帝国。

4. 在法兰西王国内部，仍继续在分裂，我们看到九世纪末那里只有二十九个小国或采邑，而到十世纪末那里已整整确立了五十五个小国。

十世纪末前后法兰西王国封地分裂表

号码	封地的称号	成为世袭领地的日期	987年时所有主的名称	他即位与死亡的日期
1	加斯科涅公国	872	伯纳德,威廉	984—1010
2	贝阿恩子爵国	819	森图尔夫加斯东二世	984—1004
3	比戈雷子爵国	九世纪末	加西亚阿诺德一世	
4	费曾扎克伯国	920	艾梅里一世	983—1032
5	阿马尼亚克伯国	960	费拉尔德·德兰卡里翁	
6	勒克图尔和洛曼伯国	十世纪末	雷蒙·阿诺德	
7	阿斯塔拉克伯国	约930	阿诺德二世	
8	图卢兹伯国	850	威廉·泰莱弗	950—1037
9	巴塞罗那伯国	864	博雷尔,乌尔热尔的伯爵	967—993
10	鲁埃格伯国	820	雷蒙三世	961—1010
11	卡尔卡松伯国	819	罗杰一世	957—1012
12	纳博讷子爵国	九世纪末	雷蒙一世	966—1023
13	梅尔盖尔伯国	十世纪初	贝尔纳二世	
14	蒙彼利埃勋爵国	975	威廉一世	975—1019
15	鲁西永伯国	九世纪中叶	高弗雷德一世	
16	乌尔热尔伯国	884	博雷尔	950—993
17	普瓦捷伯国	880	威廉·费尔—阿—布拉斯	963—997
18	阿基坦公国	864	同上	
19	奥弗涅伯国	同上	吉依一世	979—989
20	昂古莱姆伯国	866	私生子阿尔诺	975—1001
21	佩里戈尔和上马尔什伯国	同上	阿达尔贝尔特一世	968—995
22	下马尔什伯国	同上	博桑二世	968—1032
23	利摩日子爵国	887	热拉尔	963—1000
24	蒂雷纳子爵国	九世纪中叶	阿尚博·詹姆比—普里	
25	布尔日子爵国	927	若弗里二世	1021
26	波旁勋爵国	九世纪末	阿尚博二世	
27	马孔伯爵国	920	阿尔贝里克二世	979—995
28	勃艮第侯国	877	大亨利	965—1002
29	沙隆伯国	886	于格一世	987—1039
30	萨利乌斯勋爵国	920	亨伯特二世	

续表

号码	封地的称号	成为世袭领地的日期	987年时所有主的名称	他即位与死亡的日期
31	讷韦尔伯国	987	奥托·威廉	987—1027
32	通内尔伯国	十世纪末	吉依	987—992
33	桑斯伯国	941	老雷诺	951—996
34	香宾伯国	九世纪末	赫伯特二世	968—993
35	布卢瓦伯国	834	厄德一世	978—995
36	雷特尔伯国	十世纪中叶	马那山斯一世	
37	科尔贝伯国	十世纪中叶	布查德一世	1012
38	蒙莫朗西男爵国	十世纪中叶	布查德二世	1020
39	韦克森伯国	878	戈蒂埃一世	
40	默伦特伯国	959	罗贝尔一世	
41	韦芒杜瓦伯国	880	赫伯特三世	987—1000
42	瓦卢瓦伯国	同上	戈蒂埃一世,韦克森伯爵	
43	苏瓦松伯国	十世纪末	吉依	
44	留西和莱姆斯伯国	940	吉尔伯特	739
45	蓬蒂安伯国	859	于格一世	
46	布洛涅伯国	860	吉伊·巴尔贝·布朗歇	
47	圭内斯伯国	965	阿道尔夫	966
48	旺多姆伯国	十世纪末	布查德一世	1007
49	诺曼底公国	912	理查一桑一坡尔	943—996
50	安茹伯国	870	富尔克·内尔拉	987—1040
51	曼恩伯国	853	于格一世	955—1015
52	贝莱姆勋爵国	940	艾甫斯一世	997
53	布列塔尼伯国	…	科南一世	987—992
54	富热尔男爵国	十世纪末	米恩一世	1020
55	佛兰德伯国	862	小阿诺德二世	965—989

但这些并不是像墨洛温王朝时期的那种偶然的暂时的分裂,而是财产和权力的普遍的变化无常的产物;它们是永久的、终级的结果。这五十五个侯国、伯国、子爵国、勋爵国的政治生命都相当长;主权都世袭地继承下去;法规、风俗习惯都在那里正式扎根。人们可以写出,实际上已经写出了它们各别的历史;在一个长时期

内,它们形成了法国的历史。

先生们,这就是九世纪中叶之前开始而于十世纪末完成的查理曼帝国逐渐解体的实际图景。这一解体、这一消亡,在某些同时代的人看来,是一件极其可悲和可怕的事,正像罗马帝国的覆亡那样;卓越的头脑则认为他们在这个里面看到了野蛮风尚和混乱状态的新的入侵。一个天资很高的人,在虔诚者路易和秃头查理治下在里昂教会任副祭司的弗洛鲁斯,曾以一种悲伤的调子对此表示哀悼,下面是这首诗的直译:

"一个美丽的帝国在一顶灿烂的皇冠下欣欣向荣,那里只有一个君主和一体的人民;每个城镇都有法官和法律。教士的热忱受到历次宗教会议的支持;年轻人反复地诵读圣经,孩子们的头脑已养成了研究学问的习惯。一方面是爱,另一方面是恐惧,到处保持着良好的秩序。因此,法兰克人的国家在全世界人的眼里显得出众。国外的一些王国,希腊人、蛮族人和拉蒂厄姆[①]的元老院都派使节到它那里。罗慕路斯这个种族,罗马本身,各王国的母亲,是隶属于这个国家的;在那里,它的首领是靠着基督的帮助而受到支持的,是靠着使徒的天赋而取得皇冠的。这个帝国以罗马为其城堡,以天堂的司阍人[②]为其缔造者,如果它知道自己有这样的好运,多么可庆!可是现在垮台了,这个伟大的强国一下子丧失了它的灿烂的光辉和帝国的名义。这个不久前还很好地统一的王国已分成三部分;那里没有一个人能被尊为皇帝,我们看不到一个国

① 古地名,在意大利。——译者

② 指圣彼得。——译者

王,只看到一个小王,看不到一个王国,只看到王国的一个碎片。公众的利益已被取消,每一个人都忙着自己的事业;人们什么也不想,连上帝都被忘掉了。过去经常开会的上帝的牧羊人在这种分裂状态中已不再能举行宗教会议。已不再有任何人民的大会,不再有任何法律;没有朝廷的地方,一个使节到了也是枉然。多瑙河、莱茵河、罗纳河、卢瓦尔河和波河那边的各个邻国会变成什么样呢?从前由和谐的纽带联结在一起的,现在这个联盟已被击破,它们将被种种不幸的纠纷所困扰。上帝的天罚将使所有这些祸害产生什么样的结局?几乎没有一个人怀着恐惧的心情想到这些问题。谁考虑到即将过去的事和受到折磨的人?人们看到帝国的崩溃反倒感到高兴,他们把某种事态称为和平,而这种事态却丝毫也不能提供和平的好处。"①

有两个事实明白地出现在这首诗里:一方面,有识之士对帝国的分裂感到悲哀;另一方面,普通一般人则感到满意;人们仿佛感到神智清醒了,并摆脱了一种负担。这种解体显然是由普遍的、必然的原因造成的。查理曼的意志和征服事业在许多不同的民族、许多遥远而独立的地区之间建立起来的这条纽带、这种各地区、各种势力的团结一致,是人为的、不能长期存在的。

更仔细地看一下,我们刚才已探索过其主要转折点的那个现象的原因到底是什么呢?这种分裂是如何产生的呢?那个时候西方社会最后经历了什么样的内部改造呢?

对此问题,人们曾提出了一大批都同样不能令人满意的答案。

① 《高卢和法国史学家文集》,第七卷,第302页及其后的几页。

有些人把查理曼帝国的衰亡归因于其继承人的无能，归因于虔诚者路易、秃头查理、胖子查理和天真汉查理的无能；他们说，如果他们赋有帝国创始人的天才和气质，帝国可能会光荣地继续存在下去。另一些人则把帝国的崩溃归罪于公爵、伯爵、子爵、封臣和其他各种皇家官员的贪婪；他们想使自己独立，成为君王，他们篡夺权力，使国家分裂。据另一些人说，应对帝国的覆亡负责的是诺曼人：因为他们的不断的入侵和人民因此而陷入的苦难造成了所有这些祸害。这些解释显然都是有偏见而幼稚的。只有一种解释较有价值而值得认真加以研究；这就是奥古斯丁·梯也里先生最近在其《关于法国史的信札》中，特别在第二版中提出的那个解释。[①]我并不完全同意这个解释；我并不认为它完全足以说明这些事实；但它是有独创性的、高明的，而且无疑是包含着许多真实性的。

据梯也里先生说，查理曼帝国的分裂是由于民族的不同。查理曼死的时候，那只曾经强使如此众多的民族扭在一起的可怕的手一下子撒手放开，这些民族先是各自分离，接着是按照它们真实的天性即按照血统、语言、风俗习惯自行组合，并在这种影响下，成立了一些新的国家。这就是梯也里先生所认为的这件大事的原因的一般面貌和解释。让我们来看看，他是如何运用各个具体的事实的，并在怎样的连续的危机中他认为他能辨认出这个原因的发展。我也许可以使他的概念有一个比它在信件本身中有的更精美更系统的形式，但归根到底，我既不增加也不减少任何东西。

在查理曼之死和于格·卡佩即位之间，梯也里先生区分出两个

① 书信集，第 11 和 12 封信，第 191—247 页。

伟大的时代。第一个时代从查理曼去世到胖子查理去世,此后七个王国(梯也里先生算作九个)就瓜分了帝国的领土。第二个时代从九世纪末到十世纪末,到于格·卡佩上台。符合于这两个时代的是两个分裂的阶段,两个目的和性质都不同的革命,虽然其发生的原因和归趋的结局都是相同的。

各民族之间的民族斗争属于这第一个时代,这个时代里的大事件自然都可用这些民族斗争来说明。两个主要的斗争无可争辩地是虔诚者路易与其儿子之间的斗争和虔诚者路易的儿子们相互之间的斗争。这两个危机的真实意义是什么呢?让我们听听梯也里先生自己说的话:

"从路易一世皇帝与其儿子们之间的内战开始时起……政见方面的一个大的分歧在生活在高卢居民区中间的法兰克人与仍然居住在昔日的日耳曼领土上的法兰克人之间变得明显起来。第一种法兰克人不顾自己的血统而与被其祖先所征服的人民的利益结合在一起,一般都加入反对皇帝即反对帝国的方面,而对高卢土著居民来说,帝国就是征服的统治工具。其他法兰克人则在相反的方面与一切条顿族移民、甚至和法兰克人的昔日的敌人联合在一起。因此,表面上为一个人的权利而联合起来的条顿民族都反对高卢法兰克人和威尔克斯人(它是日耳曼的胜利所造成的一支强大的力量)而保卫本民族的事业……据一位当代史学家作证说,洛德威克皇帝不信任高卢法兰克人而只信任日耳曼人。当坚决支持父子和解的人于830年建议,作为达到和解的一种方法,举行一次人民大会时,心怀恶意的人竭力想使这次大会在罗马法国的某个城市举行。这位史学家说,'但皇帝不赞成这个意见,他成功了,按

照他的愿望，大会定在尼姆维根召开：全德国的人为了帮助他，大批大批地到那边去。'[1]

"不久，向来效忠于皇帝的德意志，在其民族国家的事业上也与新凯撒分道扬镳了。洛德威克一世去世时，法兰克的领土分给了他的三个儿子洛泰尔、洛德威克和卡尔，虽然洛泰尔拥有皇帝的称号，但条顿族的各个国家都愿意依附于次子洛德威克，虽然他只是一个国王。于是关于帝国是否必须驾凌于王国之上的问题，立刻剑拔弩张地在兄弟之间展开了讨论；而从战争开始时起，东部法兰克人、阿勒曼尼人、萨克森人和图林根人都加入反对皇帝的一边。

"已降低到只统治意大利、赫尔维蒂亚、普罗旺斯和比利时高卢的一小部分的洛泰尔皇帝，在莱茵河和易北河边境也像在塞纳河和卢瓦河边境那样，也有少数坚决拥护他的人：他的两个弟弟请求他让他们各自平平静静地呆在自己的王国里，但他复信给他们说，'你们要知道，皇帝的称号是由上级权威给予我的，还请考虑，多么大的权力和多么宏伟的规模才能匹配得上这样一个称号。'这个傲慢的答复是道道地地的一份反对人民所感到需要的民族独立的宣言；于是他们俩就以著名的丰塔奈（在欧克塞尔附近）之战严厉地回答它，在这次战役中，威尔克斯人和条顿人都在同一旗帜下为推翻查理曼大帝所创立的政治制度而战。"[2]

尽管在组合方面有不同，当时两种斗争都有这同样的性质；而

① 《高卢和法国史学家文集》，第六卷，第8页。

② 第11封信，第195—199页。

在这反对帝国统一的不断努力中,分裂总是按照民族来进行的。

梯也里先生认为,在 814 年到 888 年之间发生的一切事件中也像在这两种斗争中那样,可以辨认出这种原因的作用,因而他得到了这样的结论,即在帝国的废墟上产生、成立了九个王国。他算的是九个,因为他把阿基坦和布列塔尼看作王国,虽然在九世纪末时,布列塔尼伯爵和阿基坦公爵并没有国王的称号。于是开始了第二个时代和第二次革命。

在这个时代里,人们所谈论的已不再是国家按民族之不同而分裂;这件工作早已完成。而是法兰克高卢仍处于外国君主的控制之下:其居住的人口是混杂的;即使高卢人在其中占优势,但查理曼的后代都是纯粹的日耳曼人,按照梯也里先生的说法,把他们驱逐出去,并以有更多民族血统的君侯代替他们,是严格意义上所说的法国在 888 年至 987 年之间的不断努力的目标,也是一切沧桑变迁和十世纪时一切斗争的秘密之所在,特别是,第一,当选国王厄德反对正统国王天真汉查理的斗争,第二,法兰西公爵大于格反对海外归来的路易的斗争;第三,路易五世的彻底垮台和于格·卡佩登上王位的秘密之所在。

梯也里先生说,"完全是日耳曼血统的、并靠着传统与亲子之爱这条纽带而依附于条顿语各国的查理曼大帝这个家族,在法兰西人看来只能是分裂的一个障碍,而分裂正是它们独立存在的基础。在爵爷们的城堡里已废弃不用的征服者的方言已在王家大厦中保存下来。法兰克国王们的后代把了解自己祖先的这种语言和莱茵河彼岸诗人所编写的诗集,珍视为一种光荣。……毫无疑义,在 987 年后发生的种种事件中,洛泰尔的儿子洛德威克的过早的

死亡,我们必须把它大部分归因于第三朝代的创立者的雄心壮志和气质……虽然如此,但这一点是可以肯定的,即在强人罗贝尔家族中世代相传的这种雄心壮志在整整一个世纪中得到全国舆论运动的支持和帮助。甚至在我们历史上的这一个时代觉得很枯燥的那些编年史的措词也使我们认为,改朝换代的问题在当时也并不被人们看作是一件个人的事。按照他们的看法,这个问题是一个根深蒂固的敌对状态的问题,是长期以来就在进行的一件事,其目的就是把法兰克族国王们的后代从法兰西王国土地上铲除出去。……第三个家族的上台就是这一事业的完成;严格地说来,这是法兰克人的王国的终结和由一个本民族的特权阶层来代替征服者所创立的统治机构。"[①]

从查理曼到于格·卡佩,法兰西的历史变成了两大事实:1. 各国按照种族的不同而分裂开来; 2. 把纯粹日耳曼族的君主驱逐出去,以便让位于高卢法兰克人的、亦即本民族血统的君主。

这就是梯也里先生的体系。一种关于历史事件的罕见的知识、一种关于局势和习俗的生动的感觉,在其中的每一步上都能表现出来。但是如果我没有弄错的话,少数观察意见足以证明这个体系是不全面的,过于排外的。

1. 在虔诚者路易及其儿子们的时代发生的种种联盟和组合之中,也远非总是根据种族来联合和分裂的。许多其他原因决定着它们的变动,而种族的考虑往往显得仅在其中起从属的作用。我只希望梯也里先生自己谈到过的那些事实能得到证明。在路易

① 第12封信,第228、235、287页。

反对其孩子们的那些战争中,纯粹日耳曼族的那些国家似乎是保卫皇帝和帝国的;在路易的儿子们所进行的那些战争中,与他作战的正是它们;而在随着洛泰尔保卫它的那些人中有罗马人、高卢人、哥特人、勃艮第人、法兰克人;也并不是所有的王国都协力反对洛泰尔的最高意图,因为阿基坦国王丕平二世就曾联合他反对日耳曼人路易和秃头查理。地理位置、个人利益、无数不断变化着的和特殊的原因显然都对它们的联盟起着作用,而这种作用比起血统与国家之间的相互关系来往往是更有决定性的。

2. 这种相互关系对于诸王国的形成并不起更大的决定性作用:内朱拉山勃艮第王国与外朱拉山勃艮第王国之间的相互关系明显地证明了这一点;在那里,一切种族都混杂在一起,而国界之划分完全是由其他诱因决定的。

3. 种族的考虑与从各王国中分裂出来的三个小邦、公国、伯国、勋爵国等等的成立更无关系。在这里,没有血统的斗争或民族的斗争,然而有分裂和瓜分,也像在形成诸王国的大多数人口中那样。

除种族之庞杂这个原因之外的其他原因,当时在查理曼帝国的解体和新国家的形成中起着主要作用。那个原因无疑是促进了它的,但不应把它看作是一个总的、主要的原因:因为当它不起作用时也像起作用时一样产生这些事实。现在我们寻求的是总的和主要的原因。既然种族之庞杂不能供给我们这种原因,让我们到别处去寻求它吧。

我希望你们可以回想一下,在展示罗马的高卢及其昔日的和

近代的居民在大入侵之后的情况时,[1] 我就证实了,日耳曼各族的两种原始的团体——按照自由原则管理的部族和普遍实行军事的和贵族的保护人制度的战斗队——在转入罗马土地时都同样被打破了,因为它们的种种设施已不再适合于那些同时又是土地所有者、而且又散布在广大地区的征服者的新处境。

你们也已经看到,罗马社会,它的一般组织,至少控制它的那个力量,即帝国的行政管理机构,在入侵以后都解散了:因此在八世纪初,罗马社会和日耳曼社会同样在法兰克高卢消亡了,现在已陷入了最庞杂的混乱状态。

查理曼的企图是使它整个儿复苏,一方面通过重建罗马的行政管理机构,另一方面通过重建日耳曼的国民议会和军事保护制度,来恢复帝国和它的统一。他稍稍恢复帝国和日耳曼社会所熟悉的但现在已解体而无力的各种形式的团体,以便为他自己的利益有效地取代它们。他是战士的首领,同时又是国民议会的主席,同时又是皇帝。他依靠自己暂时取得了成功。但这仿佛是一种突然而勉强的复活;要把帝国行政管理的原则、游击队的原则和日耳曼自由部族的原则应用到一个大社会里,都同样是行不通的。没有一个大社会能被保持下来。必须一方面在人们的思想方面,另一方面在社会关系方面寻找它的基础。现在,这个时代的人的精神状态和社会状况同样拒绝一切团体、一切单一性和扩张性的政府。人们没有什么思想,视野也不广。社会关系稀薄而有限。思想和生活的圈子非常狭隘。在这样一种状况下,一个大社会是不

① 第八讲。

可能存在的。政治上团结的自然而必需的纽带是什么呢？一方面是社会关系的数量和广度，另一方面是人们借以交往和团结起来的思想的数量和广度。凡是这些都既不多又不广的地方，就不可能存在一个大社会、一个大国家的纽带。这就是我们现在谈到的那个时代的情况。因此一个大社会的基本条件是不存在的。只有与现存的思想和社会关系相适应的小社会和地方政府能够存在；事实上只有这些能使自己站得住脚。

这些小社会和小地方政府的组成人员都是现成的。国王所赐的封地的所有者或是由于征服而被占据的领地的所有者、伯爵、公爵、行省的管理者散布在全国各地。这些都成了相应的团体的自然中心。附近的居民，不论是自由民还是奴隶，自愿地或被强制地凝聚在他们的周围。这样就形成一些我方才称为采邑的小邦；还有无数其他较不重要的和甚至没有历史存在的小邦。先生们，这就是查理曼帝国消亡的真正原因。权力和国家都被肢解了，因为权力的统一和国家的统一都是办不到的事；一切都变成地方的，因为总体概念已从各行各业中、生活中和人的头脑中被驱逐出去了。法律、审判、维持秩序的各种规章、战争、暴政、各种自由全都被压缩在小地区里，因为在一个较大的圈子里，任何事情都得不到调节或支持。一旦各种社会地位和控制法国的各种势力的这个大骚动完毕了，一旦从大骚动中兴起来的一些小社团有了相当正规而明确的形式，使这些小社团联合起来的种种等级关系，即征服和复兴中的文明所造成的那种结果，就被称为封建制度。这个革命大约在十世纪末和加洛林家族消失的时候可以说是已经完成了。我们刚才已经在一些重要的历史著作中探究它，在下一讲中我们将研

究这同一时代的一些立法方面的重要著作，如果我没有弄错的话，我们将在那边同样辨认出它来。

第二十五讲

从查理曼去世到于格·卡佩即位这个期间的立法史——必须精细地确定这个时代两个时期立法的一般特征，以便正确了解它的经过情况——1．查理曼治下的立法状况——它是对人的立法，并随着种族之不同而变化——教会和帝国的权力使它有了一些统一性——2．于格·卡佩以后的立法状况——它是地区性的立法；地方习惯代替了国家法律——一切中央立法权力都消失了——3．在这两个时期之间的法兰克高卢的立法史——虔诚者路易、秃头查理、结巴路易、卡洛曼、厄德和天真汉查理的法规的分析表——仅按数字比较这些表——各种法规的条文的比较——此项研究的一般结果

先生们，我曾在历史上各大事件中探索过查理曼帝国解体的经过与其原因。我力图辨认出高卢法兰克社会经受了什么变化和为什么发生这种变化。我已经指出，在人们试图提供的各种解释中，没有一种是令人满意的；甚至含有最多真实性的“种族的不同”这种解释也是排他性的、不全面的，不足以说明一切事实的。我觉得只有“处在当时的社会关系和思想状况下，一个单独的、广大的社会是不可能存在的”这一解释能够充分说明一个伟大而如此急剧的变化，我认为众多小社会的形成、即封建制度的建立是必然的结果、世事的自然趋势；我还认为，罗马社会和日

耳曼社会，自从它们相遇的时候起就已向着这个目的进展，而且事实上它们在十世纪末、查理曼帝国的崩溃明确地完毕时，已经达到这个目的。

如果这个解释站得住脚，如果从查理曼到于格·卡佩，事态的发展就是如此，那末，我们应当像在大事记中那样也在法律史中看到它。在立法的发展和社会的发展中有着一种密切的对应，在这两方面这种同样的革命都已完成，并且是以类似的顺序完成的。现在让我们来研究这同一时代的法律史，看看它们是否能引导我们达到这种结果，看看我们是否能看到从中产生出这种解释来。

法律史比严格意义上的大事记更难以彻底了解。法律由于它们的性质，所以都是些较不完全、较不明确、因而也较为模糊的历史遗物。此外，再也没有比紧紧抓住而决不放松编年史线索更难然而更必需做的事了。当我们叙述外界的事、战争、谈判、入侵等事时，一系列在编年史上互相有关系的事是简单的、明显可知的，每件事可以说都有日期写在它的前面。法律的确切日期往往为人所确知，人们往往都知道它们是什么时代颁布的；但为什么事要规定这些法律，是什么原因使这些法律在某一年而不是在另一年写出来，此项立法符合于什么需要和什么社会革命，这几乎总是人们所不知道、至少不了解的，因而仍需逐步加以探索。由于人们忽略了这种研究，由于没有严格地与社会的发展联系起来考察法律的历史发展过程，因而法律史中常常陷于混淆和谬误之中。例如你们常常听人说到封地的法律在六世纪时、在征服后不久就早已生效，而诸蛮族法典在十一世纪时在封建制度下仍然

有效。在这两个时代里都同样遇到的某一件事、某一句话的相似造成了这种错误。如果对法律和社会状况在历史上的发展稍更注意一些，大概就能避免这种情形。在这个问题上的无数错误，其中有些纯粹是无知的结果，有许多则是系统上的和学术上的错误，没有其他原因。

为了在我们现在进行的研究中避免陷入错误，我觉得只有一种方法是有效的，这就是精确地判定此项研究所涉及的两个时期、即首先是查理曼去世，其后是于格·卡佩登上王位这两个时期高卢法兰克社会的一般状况。如果我们正确地知道这两个事实，如果我们知道立法在其出发点和到达终点的整个发展过程中的情况，那我们对于立法在此期间所遵循的路线就不容易弄错；同时如果我们对这两个时期中的立法史所作的研究能清楚地说明它从一个时期转变到另一个时期的原因，那我们就有理由相信它。

不言而喻，我在这里只想指出立法在查理曼治下和在于格·卡佩治下的一般特征；但对我们的目的来说，这就足够了。

在第一个时代，在九世纪初，立法的基本特色是，它是对人的立法而不是地区性的立法，这就是说，每个民族，每个种族都有自己的法律，任何种族的人，不管他们居住在哪里，他们只遵守自己种族的法律而不遵守他们所居住的地区的法律。罗马人由罗马法管理；法兰克人由萨利克法和里普利安法管理；勃艮第人由勃艮第法管理；伦巴第人由伦巴第法管理；萨克森人由萨克森法管理等等。民族性是立法中所固有的；法律多样性原则存在于民族之多样性而不存在于地区之多样性中。

然而有某些统一性原则盘旋于这种多样性之上。第一，教规的立法就是一体的，对所有的人都是一样的，不论他们的血统或名称是什么。宗教社会基本上是一体的；统一性是教会的旗帜；因此，虽然处于最多样化的民族法规之中，教会的立法却是统一的。

世俗社会的立法(取这个词的最广泛的意义,并相对于宗教社会的立法而言)本身也并不是没有丝毫统一性。国王、皇帝,常常经过或不经过国民议会同意颁布某些适用于其帝国一切居民、罗马人、法兰克人、伦巴第人、勃艮第人等的法律。在查理曼的许多法规中显然存在着普遍性。这些法规是面向整个地区的,而且对所有的人都是有强制性的。

抛开某些例外,一般来说,特别在民法和刑法方面,这个时期的法规几乎都是根据种族的不同而制定的。宗教的立法完全是统一的,这种统一性在受中央权力影响的政治立法中也有流行的趋势。

这些就是九世纪初立法的一般特征。我现在就要谈到十一世纪初,即我们现在正在研究的那个时代的最后一个时期,亦即封建制度在法国取得决定性的巩固并真正掌握了社会的那个时期。那末在法律方面发生了什么变化呢?

法律随着种族的不同而不同的情况已经看不到。但仍留下某些痕迹;我们仍能看到萨克森法、萨利克法、伦巴第法被人谈到;但这些仅仅是罕见的事例,一种行将过时的风气的微弱的反响。法律已不随种族而变化,但一方面随着贫富情况、另一方面随着社会地位而变化。社会的立法已从人身的立法变成地区性的立法。对各种不同的财产、各种不同程度的自由,有各种不同法律。因而,

在每个由于封建领地的一再细分而形成的小邦里产生了一些特殊的法律。阶级与地位之不同代替了种族之不同。特权与习惯接替了民族的法律。这是立法所取得的新面貌的第一个特征,亦即其基本特色。

还发生了另一个大变化。你们刚才已经看到,在九世纪初,虽然各民族的法律是各不相同的,但帝国权力的统一性在各种法律中是一条统一的原则。在十一世纪初,就再也没有这种事了,再也没有什么中央的、总的立法权力了;各种各样根据社会地位、贫富境况制定的法律——这就是说,各种各样特权和习惯,再也不受来自更高地位的任何统一原则的反对或修改了。现在已没有任何统一性了,但只是在教会的立法中,统一性仍高于一切多样性。

因此,在九到十一世纪的立法中发生的大革命可表述为:1.根据种族的立法已让位于根据社会地位和地方情况的立法。2.中央立法权力和因此而在某些立法部门、特别在政治立法方面造成的统一的做法已经消失。

这是九至十一世纪的立法史所必须加以说明的变化。现在我们来说说它的经过。

我曾一般地对你们谈到过这个时期遗留下来的立法方面的文献,即加洛林王朝诸王的法规。你们总还记得我对查理曼的法规的分析和我从这分析中得出的结果。正像你们记得的那样,我把它们分为八大类:1.道德法规;2.政治法规;3.刑事法规;4.民事法规;5.宗教法规;6.教规法规;7.家庭法规;8.临时性法规。我把这种方法应用于查理曼的继承者的法规,得到这样一些结果:

I. 虔诚者路易法规分析表

日期	条款	道德法规	政治法规	刑事法规	民事法规	宗教法规	教规法规	家庭法规	临时性法规
815	7	…	…	…	…	…	1	…	7
816	1	…	…	…	…	…	24		
同上	29	…	…	4	…	1		…	1
同上	1								
817	18	…	18				80		
同上	80	…	…	…	…	…			
同上	3	…	3						
同上	1	…	1						
819	9								
同上	12	…		6	6				
同上	8	…	6		2				
同上	29	2	24	…			3		
同上	11	2	3	…	…	…	6		
821	5	…	5						
822	6	…	6						
同上	8	…	…	…	…	…	…	…	8
823	28	11	16	…	…	…	1		
826	7	…	…	5	…	…	2		
827	1	…	…	…	…	…	…	…	1
828	10	…	4	9	10	…	6		
829	46	…	20	…	…	…	6	…	1
832	1	…	…	…	…	…	…	…	1
834	1	…	…	…	…	…	…	…	1
837	14	…	14						
同上	5	…	3	…	2				
26	362	16	136	36	24	1	129		20

II. 秃头查理法规分析表

日期	条款	道德法规	政治法规	刑事法规	民事法规	宗教法规	教规法规	家庭法规	临时性法规
844	6	…	6						
同上	9	…	…	…	…	…	9		
845	6	…	6						
同上	12	…	4	…	…	…	5	…	3
同上	8	…	8						
844	10	…	…	…	…	…	…	…	10
846	19	…	10	…	…	…	9		
847	11	…	7	…	…	…	…	…	4
同上	12	…	8	…	…	…	…	…	4
851	8	…	8						
853	19	…	6	…	…	…	6	…	7
同上	3	…	…	…	…	…	…	…	3
同上	15	…	12	…	…	…	3		
同上	13	…	7	5	…	…	…	…	1
854	13	…	10	1	…	…	1	…	1
同上	7	…	1	…	…	…	…	…	6
同上	1	…	…	…	…	…	…	…	1
856	1	…	1						
同上	15	…	6	…	…	…	…	…	9
同上	5	1	…	…	…	…	…	…	4
同上	6	1	…	…	…	…	…	…	5
同上	1	…	…	…	…	…	…	…	1
857	10	…	9	…	…	1			
同上	8	…	4	4					
同上	5	…	…	…	…	…	…	…	5
858	15		15						
859	12	…	8	…	…	…	…	…	4
同上	13		…						13
同上	13	…	…	…	…	…	…	…	13
860	19	…	19						
同上	18	…	18						

续表

日期	条款	道德法规	政治法规	刑事法规	民事法规	宗教法规	教规法规	家庭法规	临时性法规
861	1	…	1						
862	4	…	…	…	…	…	…	…	4
同上	20	…	…	…	…	…	…	…	20
864	43	…	32	3	4	…	…	1	3
865	23	…	5	…	…	…	4	…	14
868	12	…	8	…	…	…	4		
同上	1	…	…	…	…	…	…	…	1
869	17	…	12	…	…	…	5		
同上	7	…	…	…	…	…	…	…	7
870	1	…	…	…	…	…	…	…	1
同上	2	…	…	…	…	…	…	…	2
872	3	…	…	…	…	…	…	…	3
873	12	…	8	4			…		
874	3	…	…	…	…	…	…	…	3
876	15	…	9	…	…	1	5		
同上	9	…	…	…	…	…	…	…	9
同上	4	…	…	…	…	…	…	…	4
877	1	…	…	…	…	…	…	…	1
同上	1	…	…	…	…	…	…	…	1
同上	37	…	11	…	…	…	…	…	26
51	529	2	259	17	4	2	51	1	193

III. 结巴路易法规分析表(877—879)

日期	条款	道德法规	政治法规	刑事法规	民事法规	宗教法规	教规法规	家庭法规	临时性法规
877	5	…	…	…	…	…	…	…	5
878	8	…	3	1	…	…	4		
879	9	…	3	…	…	…	…	…	6
3	22	…	6	1	…	…	4	…	11

IV. 结巴路易儿子卡洛曼法规分析表(879—884)

日期	条款	道德法规	政治法规	刑事法规	民事法规	宗教法规	教规法规	家庭法规	临时性法规
882	1	…	…	…	…	…	…	…	1
同上	14	…	12	2					
883	3	…	…	3					
3	18	…	12	5	…	…	…	…	1

V. 法兰西国王厄德法规表(887—898)

日期	条款	道德法规	政治法规	刑事法规	民事法规	宗教法规	教规法规	家庭法规	临时性法规
888	…	…	…	…	…	…	…	…	1
1									1

VI. 天真汉查理法规分析表(893—929)

日期	条款	道德法规	政治法规	刑事法规	民事法规	宗教法规	教规法规	家庭法规	临时性法规
907	1	…	…	…	…	…	…	…	1
921	8	…	…	…	…	…	…	…	8
926	1	…	…	…	…	…	…	…	1
3	10	…	…	…	…	…	…	…	10

查理曼、虔诚者路易、秃头查理、结巴路易、卡洛曼、厄德和天真汉查理法规分析比较表

日期	条款	道德法规	政治法规	刑事法规	民事法规	宗教法规	教规法规	家庭法规	临时性法规	
65	1151	87	293	130	110	85	305	73	12	查理曼(768—814)
26	362	16	136	36	24	1	129	…	20	虔诚者路易(814—840)
51	529	2	259	17	4	2	51	1	193	秃头查理(840—877)
3	22	…	6	1	…	…	4	…	11	结巴路易(877—879)
3	19	…	12	7	…	…	…	…	2	卡洛曼(879—884)
1	1	…	…	…	…	…	…	…	1	厄德(887—898)
3	10	…	…	…	…	…	…	…	10	天真汉查理(893—929)
152	2094	105	706	291	138	88	489	74	249	

在开始考察分为这样不同的一些项目的条款之前，让我们先来看一下它们的数字方面：仅仅数字的比较就能显示出重要的事实。

在查理曼在位时期和虔诚者路易在位时期之间，如果我们仅仅看道德、政治、刑事、民事、宗教等法规的条款数目，我们将看不到多大的不同。各种各样的法规，仅就数字而论，各自的比例几乎完全相同。临时性法规在虔诚者路易在位时期稍稍多一些，但不足以引起我们的注意。我们必须深入到法规内部才能发现它的性质已逐渐改变，后一统治时期的作品已不复与前一统治时期的相同。

我们在秃头查理治下看出了一个更大的差别：在这里，各种各类法规在数量上的比例改变了。在道德、刑法、民法、宗教、教规和家庭法规项目下，我们看到只有很少几条条款，而在另一方面，政

治法规和临时性法规的条款却多得多,有某种迹象说明,在社会情况和权力情况方面发生了很大的变化。道德、刑法、民法、宗教等法规是涉及到哪些行业的呢?是涉及到影响社会比影响权力远为直接的那些行业的;毫无疑义,对权力本身来说是重要的,但这种重要性对它毫无直接或私利的关系,它与政府的公共职务有关系而与显著的和人身的存在没有关系。相反,政治法规和临时性法规在其人格方面影响权力;这些措施所服务或阻碍的正是权力;它们在它们的结果方面考虑的是权力,特别是而且往往仅仅是权力。因此,任何时候,在任何时代,或在任何形式下,你们看到政治法规和临时性法规增加了,那就可以肯定,政府正处在危险之中,它有敌人而正在防御敌人,它并非仅仅忙于履行其公众的角色,指导和支配其行动的主要并不是图谋社会利益而是其个人利益。在英国革命和我们自己的革命的过程中,在一切类似的危机中,哪一类法规充斥在法令全书中?是政治法规和临时性法规。法律的名称和性质在形式上是授予政府的一切措施;但在实际上,它们仅仅是一些政府的法令,这些法令首先是着眼于权势的利益而制定的,是为它服务的而不是为公众利益服务的。这一事实清楚地表现于查理曼治下与秃头查理治下各种法规的简单的数量比较之中。在查理曼治下,临时性法规是非常有限的;它显然是一个稳定的政府,它对自己充满着信心,专心一意地要去完成自己的工作并处理社会的事务。在秃头查理治下,临时性法规都被用于政治的和临时性的措施;这个政府肯定是一个摇摇欲坠的政府,力图重新获得正在抛弃它的势力和秩序。中央权力的虚弱和瓦解在这一事实中表现了出来。

在秃头查理的继承者的治下，事情的情况又如何呢？对于它的命运数字告诉了我们什么呢？

政治法规和临时性法规在全部法规中仍占主要地位，但即使如此，也日益减少了；甚至掌权者个人感兴趣的那些立法措施也愈来愈少了。十分明显，不仅像在秃头查理治下那样，中央政府处在危险之中，而且它正在完全消失；在以前，它还保卫自己，现在已不再试图这样做了；它自暴自弃，它不再留心自己；实际上，它已不需要再去关心自己，因为它已是不存在的东西。

因此，无需考察各种法规的内容，只要简单地比较一下各种法规的数字，我们就能认出这同一种发展情况，我们就能目击大事记所昭示我们的这同一种景象。法规的身上打上了国家所经历的革命的印记。查理曼的政府像他的帝国一样，已被肢解而溶化了。

让我们考察一下这种立法的内部情况和各种法规的内容，我们就会正好达到这同一种结果。

这种考察可被大大地加以扩展，而且可以成为大量稀奇古怪的考察意见的议题；但我现在不得不把自己局限于一般事实，其中最重要的事实如下：

1. 在向你们描述查理曼的法规时，我曾指出它们是极为庞杂的；正像你们能回想到的那样，它们并非仅仅是一些法律，而且还包括着各种各样的法令；重新颁布的老法规；特别适用于帝国某些部分的老法规的片断；老法规的附加条款；这位皇帝的法规，它们有时是在俗僧双方同意下，有时是仅仅在教会同意下颁布，有时又是皇帝亲自颁布而与任何会议无关的；还包括一些给予钦差大臣的指示；对使者提出的问题；皇帝对使者提出的问题的答复；皇帝

所作的供自己用的记录；皇帝准备在下一次大会上向某些人如主教、伯爵等提出的问题的备忘录。总之，包括在法规这个总名称之下的千百种法令是我特别要详谈的事实之一。

但是，不管它们种类如何繁多，这些法令一向是由查理曼本人发出的；他在一切场合都是法规的制订者和中心。不管所说的法规是老的还是新的，不管是指示还是私人的备忘录，不管是问题还是答案，他的风采和权力是到处都感觉得到的，他在任何地方都是主动的和至高无上的。

在秃头查理治下，情况就完全不同。包括在法规这个名称之下的各种法令、条例的庞杂性依然存在，但又加进了一种远为不同的庞杂性：那就是立法者的庞杂。说话和制定法律的已不再是皇帝一个人了；一切东西已不再单独从皇帝那里发出来了。在以秃头查理的名字出现的种种法规中有几种法令、条例是完全与他无关的。1. 某些主教有时用非常急迫的语调要求国王设置教职和保护教会的请求书。① 2. 主教们向国王提出的关于如何治理他的各邦和他的宫廷内部的意见。② 3. 主教们颁布的完全与国王无关的关于在他们内部调整他们在各国事务管理上的一些法令或条例。③ 4. 教皇颁布的关于国王和王国事务的一些法令或条例。④最后是国王与其弟兄们或其侄儿们或其亲信们之间签订的条约和协定。因此，组成这部集子的各种法令的来源也像法令本身的性

① 加洛林王朝法规，a.845，856；巴吕兹版，ii，7，14行。

② 同上，a. 808；ii，101行。

③ 同上，a.859；ii，121行。

④ 同上，a.877；ii，251行。

质一样庞杂。只要对每个法规的名称及其头两三行约略看一眼就完全能使我们认出这一最重要的事实。

2. 还有另一种同样值得注意的情况。秃头查理时期的政治法规不仅比查理曼时期的政治法规占着更大的篇幅,其本身也是完全不同的,其所考虑的目的已不再相同。查理曼的政治法规几乎总是与真正的公众利益有关,与一般管理事务有关,有时与皇帝的代表公爵、伯爵、百人长、钦差大臣、郡长等的行为有关,有时与举行地方的或总的执法大会有关。查理曼与其封臣之间的关系以及他与教会之间的关系固然在政治法规中有时也出现,但比较偶然而简略。在秃头查理时期则情况完全相反:有关真正的行政管理工作的、有关王家官员的行为的、有关举行会议的、有关真正的公众事业的都是很少的;实际上,构成这个时期政治法规的主要特色的乃是这样一些条款,其目的在于调停国王与其封臣以及国王与教会之间的关系,亦即与政府中远离公众、靠近国王本人的那部分人的关系,在这种场合其他部分的人不论是教会方面的人还是俗人,我们看到条款中所谈到的总是阶层的利益或是个人的利益;老是有某种个人的或阶层的冤情请求国王加以纠正,或请求延长某些特权。所提出来的一些建议,或多或少是有力的,或多或少是合法的,但所谈的已不再是全体人民,也不再是对人民的管理;政治法规已不再是一种公众的法规;它的性质已经改变了;它的目的完全是私人利益。

3. 同时,法规的语调也改变了。一般来说,查理曼的法规都是简明、傲慢而老爷式的,它总是概括地命令这样或禁止那样,而毫不在婉转的词句和论述上多花时间,可这正是恰当的方法。法

规既不是哲学的命题也不是雄辩的样本。强调教义或煽动热情都不是法规本该做的事;命令和禁止是它们的目的。它们对此如有任何偏离,都会受到损害。查理曼的法规绝大部分都直截了当地达到这个目的。秃头查理的法规就不是这样了。不管我们如何仔细地考察他的法规,你在大量推论、规劝、忠告、恳求中几乎无法看出是命令还是禁令。秃头查理的法规并不是正常的法规而是为了使某些人的思想转变到某种观点而发出的布道词,或是与某些人的谈判,这些人只能以对方的服从为报答才可望取得其某种程度的服从。

这就使我们看到了这两个时期中间立法上的极大的变化,看到了秃头查理及其继承者的法规的真正新的特性,在这种特性中清楚地显示出进入封建制度的门道。

我刚才说过,在加洛林王朝最后几个国王的法规中,我们看到有许多法令并不是仅仅从国王、从中央立法权力发出来的,特别是许多条约,例如秃头查理与其兄弟们、侄儿们或拥有查理曼帝国某部分领土的其他君侯们之间签订的条约。在秃头查理的五十一个法规中,有九个这样的条约。但是,这还不是全部,几乎这个时代的一切法规是一系列各自独立的势力之间的谈判纪录。在查理曼统治时期,一切法令,不管它们的种类多么庞杂,不管它们是发给权力的行使者的还是发给它的子民的,都带有一个上级能命令下级的特性,它上面都打有社会统一和政治统一的有力的印记。在秃头查理治下,这种统一性消失了;显然,它已不再是一个能支配一切的总的势力;它是一个与其他势力谈判的特殊势力、一个保卫自己的领土和权利反对其他统治势力的统治势力。在秃头查理法

规所含的五百二十九条条款中,有一百多条都有这种情况;法规已变成外交手段。先生们,封建社会的主要特征是什么呢?恰恰正是我们在这里看到的这些事实:一些自认为在自己的地区内各自独立或近乎如此的小邦、小政府,吵架,争论,互派使节,举行会议,签订公约。在很长一个时期里,王室与分散在整个法兰西领土上的封建爵爷们之间关系不外乎是这样;它的法规、它的特许状就是条约;它的国运昌盛就是取得某种特权或获得物,从整体看,这就是封建社会的特征。现在,在加洛林王朝最后几个国王治下,这个特征已经在法规中显示出来:那里已不再有什么严格意义上的法规,只有各独立国家之间的外交手段。

先生们,你们看,法规史把我们引导到了严格意义的历史所引导我们到达的同一结果。我们刚才已经向法规史提出了我们向大事记提出的相应的问题,其回答是同样的:我们不但发现了这种同样的倾向,而且还发现了如此不同的事实在发展中取得同样的进展。如果我没有弄错的话,这是对我们关于加洛林王朝帝国之解体的观点的最好确认。我们有充分的理由抛弃认为帝国之崩溃系由于民族之庞杂的这种不全面的观点,因为你们知道,这是与法规史相矛盾的;从九世纪到十一世纪,民族之庞杂已不再对法规的性质起支配的作用,已不再是一个主要原则和法规多样化的原因:因为法规已不是随着民族而是随着社会等级和社会地位之不同而不同了。

因此,民族之庞杂决不能说明这个时期的立法史,而封建社会的不断的发展,大量小邦、小强国之必然形成——一个独一无二的国家、一个独一无二的强国已不可能存在——却都能说明立法之

变迁和社会之变迁。

先生们，我不再深入探讨加洛林王朝的法规史了。我本该在那里为许多奇特的意见找出其原文，但这需要谈到太多的细节，因而会把我们带到更远的地方去，可我们没有这么多的时间这样做了。在下一讲中我们将考察这一时期的教会史和宗教社会史；然后再看看它是否能给予我们类似世俗社会史提供给我们的那种结果。

可是在我结束本讲之前，我要告诉你们一个特殊的事实，虽然它本来并不包括在我向你们提出的那些需要考虑的事的范围之内，但你们最好能够了解它。这个事实就是秃头查理于 853 年派到王国各地去的钦差大臣的分布情况，这一年是涉及流传下来的这种分布细节的唯一的一年。那时法国分为八十六个地区。这个数目恰恰与我们现今的分区数目相符合，这虽然是非常奇怪的，但纯粹是一种偶然的事；这八十六个地区中，有些地区据说包含着几个郡。钦差大臣们分属于十二个使团，其总数为四十三人。我们知道他们的姓名和身分。这四十三人中，十三人是主教，五人是修道院院长，二十五人大概是世俗人士，没有具体的头衔；每个使团为首的是一个主教，至少在每张名单里第一个出现的是一个主教。

从这张表中引出的结论固然并不重要，但这文件本身是一件奇妙的东西。

第二十六讲

本讲的目的——高卢—法兰克教会八世纪中叶至十世纪末的内部历史——八世纪上半叶流行的无政府状态——改革的双重原则——改革毕竟在加洛林王朝最初几个国王治下进行了：1. 由于世俗力量；2. 由于教会的力量——特殊的改革——议事司铎的制度——它的起源和其发展——阿尼安纳的圣·本尼狄克特修道院制度的改革——它们改变了性质——这时期高卢—法兰克教会中世俗权力的优势——证明——然而教会仍在向其未来的优势进展——但这种进展并不对它自己的统治、对法国的主教有利

先生们，我已给你们讲了高卢—法兰克教会的历史，直到八世纪中叶加洛林王朝登基。我那时是从与宗教社会有关的一切可能发生的问题的两个观点来考察它的：一方面是从外部，从它跟世俗社会，跟国家的关系；另一方面是从内部，从它的组织和它内部管理来进行考察的。而且不仅是一般的教会，还有它两个不同的因素，教士和修道士、世俗教士和正规教士两者是我们双重考察[①]的目的。

你们会记得它引导我们走向这种结果，即八世纪开始时高

① 见第二卷，第十九讲。

卢—法兰克的教会曾为日益增长的混乱所折磨。在外部,它跟国家的关系并不简单和固定,却变得越来越纷扰、混乱、不确定;宗教势力和世俗势力“一天复一天地过着没有原则、没有固定的条件的日子;它们到处相遇、相撞、相混、争论着行动方法,在黑暗中斗争和妥协。”[1] 在内部,在它自己的管理方面,教会的处境并不更好些:主教团已完全篡夺了它的权力;下级教士为了保留某些权利,为了取得某些保证而徒劳地进行斗争。等到篡夺了一切权力之后,主教贵族自己也落到完全无权的混乱中:几乎不再有主教会议,几乎不再有大主教的权力;利己主义也侵入到那里,像世俗社会一样;每个主教在自己的管区里随心所欲地统治,对自己的下属专横,对自己的上级和同级闹独立。寺院给我们提供几乎是同样的现象。所以总的说来,快到八世纪中叶时,在法兰克高卢,在教会方面,也像在国家方面一样,它的内部是一片混乱。

然而我们了解这种事实的同时,在莱茵河的两岸我们已隐约看到在教会和国家两方面,都有另一种未来的曙光。一方面,将给予法兰克高卢以新的主子的丕平这个家族;另一方面,在罗马教廷影响下经常和有力地组织起来的可能成为西方其他教会改革的支柱和典范的这个日耳曼教会,这两者都在那里壮大起来了。

这种情况的确这样发生了。在加洛林王朝最初几个国王统治时期的世俗政府里,秩序和生活已恢复;你们将在这同一个时期和由于同样的原因在教会里目击这同样的事实。

用不着什么证明;一切方面都显露了出来。从矮子丕平到虔

① 见第一卷,第十二讲。

诚者路易时代，不可能不看到在高卢—法兰克教会里所表现和宣传的改革运动。在那里，活动和规则都同时出现。世俗的政府尽全力工作并在那里领导他们。丕平和查理曼开始把主教团从他们陷入的混乱和无所作为的景况里拉出来：他们恢复了大主教们的权力，常常召集主教们，关心恢复教会的总体的和经常的管理制度。到746年，罗马教皇扎迦利应丕平的要求，送给他一个教规的集子。774年，阿德里安一世送给查理曼第二部更为完全的集子。查理曼不仅仅传布这些教会的法规；他还细心监视这些法规的遵行；促使颁布新的法规；教会管理显然是他的政府的一件大事。他的确在教会里唤醒了很久以来几乎熄灭了的这种普遍的正常的活动。在七世纪只召开了二十次宗教会议，八世纪上半世纪只开了七次。从丕平那时开始，会议又开得频繁起来了：下面是加洛林王朝那时举行的宗教会议的表：

国　王	即位和死亡的年份	宗教会议的次数	
矮子丕平	752—768	14	共16年
查理曼	768—814	33	共46年
虔诚者路易	814—840	29	共26年
秃头查理	840—877	69	共37年
从秃头查理之死到于格·卡佩即位	877—987	56	共110年
		201	共235年

仅仅这一事实就足以证明教会社会里活动和生活的回复。这一活动不只限于举行宗教会议，安排教士们的直接和特殊的事务；它也扩展到一般教会社会、一切基督教人民对将来和现在的需要。这是礼拜仪式得到决定性的改善的时期；关于教会事务、关于他们

的庆祝仪式、他们的诸多历史著作、规则都在这一系列的文件中建立起来。这也是编撰大部分忏悔条规或教会的惩罚法规的时期，它调节处罚和罪恶之间的关系：它们在各个教区之间常有变化，并在没有得到任何许可的情况下大量出现。那时布道的集子或教士和信教者应用的说教的集子也大量增多起来。总之这一时期一切都证明有一种工作和改革的热忱，这一切革，不论是由十分积极地赞助教会管理的世俗力量进行的，还是由教会本身进行的，都是致力于在教会内部重建教规和进步。

由一些孤立的人物进行和完成的两种特别的改革，议事司铎这个等级的形成和修道士之间的规则的重建，说明了这种运动并有力地加速了它的进程。

在760年前后，梅斯的主教克劳特岗鉴于出现在世俗教士中的混乱和对单独地并各自随心所欲地生活的教士管理的困难，便着手使生活于他的主教辖区内的教士服从于统一的规则，也使他们居住和生活在一起，最后使他们结合成类似隐修院那样的组织。这样便产生了制定教规的机构：当时的混乱是它的诱因，修道院的制度是它的典范。克劳特岗努力使同化搞得尽可能完全。规则有三十四条，作为第一批教规，它们几乎逐字逐句借自圣·本尼狄克特的规则。劳动、休息、本职工作、教士们时间的使用都有规定；餐食应当共同进行，衣服是统一的。的确，两个修会会规存在着基本的差别；议事司铎可以有私有财产，而修道士那里则只有修道院单独有私有财产。可是在生活的细节上，相似之处是很细微的，而且显然已被人们所探究。

制度必须符合时代的需要，因为它传播得很快；许多主教模仿

克劳特岗;把主教派教会的教士组成一些教士会分会的做法已很普遍;在785年,789年,802年和813年,我们看到世俗权力和教会权力都急急忙忙批准它。最后,826年,虔诚者路易在亚琛举行的一次宗教会议上让人制订了一个包括一百四十五条的议事司铎的规则,它仿效并扩大了克劳特岗的规则;他把它发给了他王国的所有的大主教,使它到处采用并成为教会的统一的规章。

这个规章似乎在世俗教士方面遇到了许多阻挠;它剥夺了他们长久以来享受的混乱的自由;它为他们加上了一个不变的和粗暴的枷锁。可是有一个为大多数历史家不太注意的情况几乎到处消除了这些障碍,并有力地促进了这新的规章的推广。

我已经使你们注意到[①] 每个主教管区的教会财产是由主教掌握的,他几乎单独地任意管理和分配它的收入;以致普通的教士,不仅分散在乡村的、而且连主教城市里的,甚至主教座堂里的教士,他们的维持费、他们的饮食、生活最主要的所需都完全要依靠主教。由于大多数的主教都耽于许多放荡事,并把教会的收入自己花费,所以教士们的生活很贫苦而不稳定;穷困甚至赤贫常常是他们的生活状况。

这种不幸是如此真实,所以当许多主教愿意仿效梅斯的主教的所为,集合他们主教座堂的教士们于同一建筑物里并让他们共同生活时,世俗的和教会的权力机构都认为应该干预这种做法,如果这种新的设施没有可靠的物质保证的话。在813年,梅因兹宗教会议规定,“凡是有办法的地方”都必须进行改革;在815年,亚

① 第一卷,第十三讲。

琛宗教会议吩咐主教们为了让议事司铎进来，要根据教会的收入调整自己的生活。

但是这种困难持续时间不长。当人们看到教士们那样闭门不出、守纪律，并过着一种与修道士同样正规、同样严肃的生活时，大家感到对他们有一种加倍的尊敬和热情。捐献给教士会分会的也像给修道院的一样多了。可能从来没有如此多的教堂被建立和得到如此多的捐款；大部分的主教座堂很快地富裕了，许多捐赠是特别捐给议事司铎们的，他们成了开导和赞美的对象。一些普通的教士在许多地方便这样脱离了他们过去陷入的穷困和依赖的景况；世俗教士们变得赞成新的规定了，虽然还受到它的约束；而议事司铎的规则很快在这时期的教会改革运动中起着一种非常重要的作用。

同时，由于一个在西方被称为他们的第一个改革者的名叫阿尼安纳的圣·本尼狄克特的影响，修道士们的一种新的改革也完成了。

本尼狄克特并不是他原来的名字；人们不了解他的出身；他是哥特族人，751 年生于塞普蒂马尼的马格隆纳的主教管区，他的父亲是那里的伯爵。他从小就被送到矮子丕平的宫廷里，当过年轻的侍从、司酒官、军人，并参加过查理曼的多次远征。关于他世俗生活中的惊险活动，没有流传下来任何细节，我们知道，774 年他放弃了世俗生活，在圣·塞纳的修道院里当了修道士，我曾对你们讲过这修道院的建立。[①] 他不久成了修道士中最可尊敬的一位，

① 第二卷，第十七讲。

所以原来的修道院院长死时,大家想把这个称号加到他头上:你们可以看出,在他的命运和他所采纳为模范的伟大改革家的命运[①]之间,有一个奇特的相似之处。因为努尔西亚的圣·本尼狄克特起初拒绝了维科伐罗的修道士们的愿望,阿尼安纳的本尼狄克特拒绝了圣·塞纳的修道士们的愿望:他说他们不能忍受他准备建立的严厉的规则的;他们很快就会起来反对他。修道士们坚持着;可是本尼狄克特比他的保护人更固执,采取了离开修道院的决定。约在780年前后,他回到了高卢南方,他始终忠诚于圣·本尼狄克特的范例,成了马格隆纳的主教管区内名叫阿尼安纳的一条小河边上的一个隐修教士。他的名声跟着他,甚至在他隐修中增高了;一群已经是修道士或极想成为修道士的同伴聚集在他周围,很快他就不得不让人建筑了一座大修道院,在那儿他严格实行了他建议的改革。

这种改革实际只是圣·本尼狄克特的原来的规则的回复,关于后者,我已向你们详细谈过,[②] 它在大多数修道院里由于纪律的放松而已被抛弃。阿尼安纳的本尼狄克特重新把它公布,同时汇集了从它们最初直到他那时的各种规则给了各修道院,他把它们组成了 Codex regularum,修道士社会法规的真正的汇编,并让它流传于法兰克高卢。他不满意于这样把法规置于应该服从它的人的眼前,便着手进行修道院的实际改造;于是或者由他自己,或者由他自己选择的弟子们,的确在朗格多克的日劳纳、里昂附近的巴

① 第一卷,第十四讲。
② 第一卷,第十四讲。

尔勃岛、普瓦图的圣·萨凡、都兰纳的科尔默里、贝里的马塞依、奥尔良附近的圣·美斯敏、阿尔萨斯的马牟恩斯戴以及其他一些地方的修道院里进行。

一项如此巨大的工作很快引起了人民和查理曼对它发起人的注意。在794年人们看到本尼狄克特出席了法兰克福的宗教会议，并参加了对基督嗣子论派异端乌尔杰尔的主教费利克斯本人的判决。799年，他奉查理曼之命，同大主教利德雷德去乌尔杰尔向异端分子们布道。最后在815年，虔诚者路易把他召到自己身边，让他当他刚在艾克斯拉沙佩勒附近的印特建立起来的大修道院的院长；在817年，本尼狄克特主持了在亚琛举行的专为改革修道院教规而召开的大会，这大会完全由修道士和修道院长们组成，它的召开大概是他引起的。

这次大会结果产生了一部旨在以普遍的方式并靠公众的力量来完成本尼狄克特很久以前详细推究的那种改革的伟大的法规。这部法规有八十个条款，它应被看作圣·本尼狄克特的规则的补充和解释；但这解释与原文有很大的不同，而且在修道士的思想中，它显示出一种对我们说来需要加以说明的改革。

我请你们回想到在分析圣·本尼狄克特的教规时，我们就发现虽然它是严格的热心的结果，但可以感觉到它甚至是开明而宽大的，也就是说与一切细微的细节、一切狭隘的观点多么格格不入；在很严峻的一般思想的深处，在实际生活里是富有人性而有节制的。817年的法规所包含的补充规则却是完全另一种性质。首先它仿佛除了把原来的规则强化之外没有别的目的。最初的三条责令一切修道院长在回到他们的修道院时要重新阅读并彻底吃透它

的目的;责令每一个修道士要用心学习它。可是在这之后,继之以一个与原文和旧法规的精神最不相干的法规;一个充满了无谓的枝枝节节、细微的仪式和空泛的意见的法规,请看下面几个例子:

修道士在封斋期内,除圣周瞻礼七,不得刮胡子。一年的其他日子每半个月和复活节的第八天刮一次。①

沐浴可随修道院长心意。②

除身体虚弱外,他们不得在修道院内或院外吃禽鸟;任何主教不得叫修道士吃禽鸟。在圣诞节和复活节,如果有禽鸟,他们在四天内可以吃禽鸟;如果没有,他们不应视为应该吃而提出要求。③

他们不得吃水果和生菜,如果有,则在吃其他食物时吃。④

风帽的长度应为半米。⑤

要分别给每个修士食物和饮料,并不准把自己的部分分给别人。⑥

关于放血,不必遵守固定的时刻,但每人可按需要放血,那时在饮食上可给以某种特惠。⑦

在八十二条中有二十一条是完全和一切宗教感情和一切道德意向毫不相干而只包含一些诸如此类的可怜的规定的条文。诸位先生,肯定地说,再没有比这更不像最初的规则具有的那种热忱、

---

① 第6条。
② 第7条。
③ 第8,9,78条。
④ 第10条。
⑤ 第21条。
⑥ 第66条。
⑦ 第11条。

那种庄严性了；再没有比这更好地证明教会精神的没落和它向一种平庸的迷信滑下去的急剧的趋势了。阿尼安纳的本尼狄克特也像努尔西亚的本尼狄克特一样，希望改革教会；但六世纪的改革既是广泛的又是令人崇敬的；它诉诸人性中所有强大和高贵的东西；九世纪的改革则是幼稚的、劣等的，它诉诸人们中一切软弱的和奴隶般的东西。实际上，这就是从这个时代起的修道院规章的一般性质，虽然有好些企图想把它拉回到它的源头去；它失去了它的伟大、它的最初的热力，并变得充满着稚气而可笑的琐碎东西，它降低了人，即使人们怀着好意听从他们。

稚气的或庄严的，教会的或世俗的，高卢—法兰克教会的所有这种改革都是在世俗力量的推动和合作下完成的。老实说，从矮子丕平到虔诚者路易，那是世俗的权力，国王或皇帝，在统治教会并做了我方才对你们讲的一切事。证明都是一目了然的。

1. 所有的法规，所有有关教会的一切措施，在这时期都是用世俗权力的名义公布的；是它在说话、命令、行动。要信服这一点，只须打开宗教会议的法令汇编。

2. 这些法令汇编以及许多其他文件甚至正式宣告说，这类事情的决定属于世俗的权力，教会在它的权力下生活和行动。813年在查理曼主待下举行的阿尔勒宗教会议的法规的结尾是这样的：

“我们简单地列举了我们认为似乎需要改革的事情，我们决定我们把它们呈报给皇帝陛下，请求他的仁兹，以便如果这工作缺少什么东西时，他的审慎可以补充它；如果某件事与情理相反，他的判断就将它改正；如果某件事的安排是聪明的，那么他的支持，连

同神圣的善良的帮助使它能够实现。”①

也在813年举行的梅因兹宗教会议的法令的前言里同样可以看到:

“对于所有这些事情,我们需要您的支持和您的至善的训诲,以便它能提醒我们和仁慈地教导我们;如果我们下面编写的、写成若干条的东西您认为是合适的话,希望您的权威能确认它;如果您觉得其中的某东西需要修改时,希望皇上命令把它改正。”②

什么文献能说得更清楚呢?

3. 查理曼的一些敕令同样在每一步上证明教会的管理是他的主要事务之一;任意拿来的几条条文可以证明他是多么注意这一工作:

我们的使臣应该调查有没有控告一个主教、修道院长、女修道院长、伯爵或不论任何其他行政官员的任何控诉案件,并把它告诉我们。③

要他们考察,主教和其他教士们的生活是否按照教会法规,他们是否懂得和很好遵守法规;——修道院院长们是否按教会法规生活,他们是否很好地知道并按法规行事;——在男性修道院里修道士的生活是否按照规则;——在女性的修道院里她们是否按规则生活,那里有什么内院禁区。④

要他们考察每个城市里的男修道院和女修道院;要他们看看

① 拉培宗教会议,第七卷,col. 1238。

② 同上,col. 1241。

③ Cap. 3^e, a. 789, § 11; Bal., t. I. col. 244。

④ Cap. 2^e, a. 802, § 2—5; t. I. col. 375。

教堂是怎样保管或修缮的，既有关整个建筑物，也有关它们的装饰物；要他们细心了解每个教堂的风尚，还要了解对于我们规定的有关阅读、唱赞美歌和一切有关教会纪律的事他们做得怎样。①

如果修道院院长、教士、副祭司等中有人不服从他们的主教，让他们到大主教那里，叫他同他的一些副主教来审判事情；如果有些事大主教不能改正或解决时，叫原告和被告带着大主教的信件到我们这里来，使我们可以知道事情的真实情况。②

如果主教、修道院院长、伯爵和一切有权力的人之间有什么争论并不能和解时，叫他们到我们面前来。③

这显然是一种很直接和积极的干涉。查理曼处理世俗事务并不比这更为直接。

4. 此外，他发挥一种十分有效的影响，虽然是不直接的；他任命主教。实际上，我们在他的敕令里看到，由教士和人民，按照原先的惯例和教会的合法权利选举主教的制度已经重新建立起来。他说：

"由于没有忘记那些神圣的教规，并为了以上帝的名义使神圣的教会可以自由享受它的特权，我们已同意，主教应由教士和人民按照教规的条文在主教管区内选举产生，不管是什么人也不论什么礼品，只凭他们生活和智慧的优点，并看他们是否完全能够领导那些应受他们管辖的人。"④

---

① Cap. 5^{e}, a, 806, §4, t. I. col. 453。

② Cap. a, 794, §4, t. I. col. 264。

③ Cap. 3^{e}, a, 812, §2。

④ Cap. 1er, a, 803, §2, t. I. col. 379。

然而事实继续很少跟这种权利相符合:但在这敕令以后,像在敕令以前一样,查理曼几乎一直在任命主教;而且即使在他死后,在他最虚弱的继承者治下,他的最猜忌的对手们也承认,王权可以干预这种事情。在853年,教皇利奥四世写信给皇帝洛泰尔说:

"我们恳求陛下,将这个修道院的管理权给予卑微的副祭司科隆纳,以便在得到您的准许后,依靠上帝的帮助,能够任他为主教。如果您不愿意他为上述修道院的主教,那么请求您的明智能同意他为狄斯居吕姆的主教,因为那里也没有主管人员。"[①]

879年,教皇约翰八世向卡洛曼国王为凡尔山叶的修道院提出类似的请求。[②]

此外当时的编年史都充满了一些特殊的事件,它们对这个题目不会留下任何疑问,并证明主教的人选是个机会,就许多候选人而言可以施展无数的阴谋诡计,就君王自己而言可以表现出偏心,或是一种独特的不关心状态。从修道士圣·加尔的编年史——这是一部最重要和最有教益的,虽然有些冬烘头脑的博学者不愿相信的巨著——摘出的两个逸事是很值得注意的例子。我把它原文列出。

"你们知道查理曼在他宫廷的学校里培养了一些青年,他后来使用了他们的学识和才能。

"他使学生中的一个穷学生成为他的小教堂的领导和录事……一天,人家告诉非常谨慎的查理说,有个主教死了,他便问

① 格拉蒂安,《敕令》,p. ii, dist. 63, c 16。

② 吉色兰,《教会历史课本》,第二册,第44页,第9注。

道，这位高级教士是否曾在他面前已把他的任何财产和工作成果送进另个世界去。报信者回答说：‘不多于两磅银子，陛下。’上述青年的活泼的精神在心里按捺不住了，不由得当着国王的面大声喊道：‘对于如此巨大和长途跋涉的旅行这真是太微薄的旅费。’查理这个最审慎的人在心里考虑了一些时间之后，对年轻的圣职者说：‘你对此怎么想？如果我给你这个主教管辖区，你会不会为这长途旅行精心准备最充足的粮食？’那一个急于想吞食这几句聪明的话，仿佛先期成熟的葡萄即将落入他半张开的嘴里似的，赶紧扑到他主子的脚边并答道：‘陛下，那是上帝和您的权力来决定的。’国王又说道：‘你快藏在我背后挂的帘子后面，你会明白为了这荣誉的职位你有多少竞争者。’等到主教的死被大家知道后，总是准备着窥伺别人的不幸或者至少死亡的人，唯恐自己落在人家后面而彼此注意提防，他们为了得到主教管区，便促使国王的亲友来进行活动。但国王坚持着自己的打算，拒绝了所有的人，说他不想对这个青年人失信。最后王后希尔德加特首先派王国的一些显贵，后来又亲自去为自己的神职人员请求这个职位。国王以最优雅的神气接受了她的要求，保证说他既不能也不愿拒绝她任何事情，可是他补充说，他不能原谅自己欺骗他的青年神职人员。如同所有的妇女当她们想使她们的愿望和思想能控制她们丈夫的意志时那样，王后掩饰起她的忿怒，缓和了她生来很高的声音，并努力以可爱的样子软化查理不能动摇的灵魂，对他说道：‘亲爱的国王、陛下，为什么丢掉这个主教区而把它交给这样的一个孩子？我为此要请求您，我的可爱的主子、我的光荣和我的靠山，请您赐给我的小礼拜堂的神职者、您的忠诚的仆人吧。’这个时候，查理嘱咐他藏

在自己座位旁帘子后面并听着每个请求者的恳求的话的青年突然以可怜的声调,但没有离开围着他的帘子说道:‘国王陛下,你要坚持,别让任何人从您手中抢走上帝给您的权力。’于是这位国王,真理的勇敢而忠实的朋友,命令他的神职人员站出来并对他说道:‘接受这主教管区,可是你要为我和为你自己用最大的注意力把大量的施舍物和一份充足的旅费和食粮送到另一个世界去,作为一去不返的漫长旅程之用。’”

下面是第二个逸事:

“另一个高级教士死了,查理把继承权给了某个青年人。这个青年十分高兴,准备出发。他那些仆役给他备了一匹合乎主教庄严仪容的无比矫健的骏马,并为他预备一只小板凳以便他坐上马鞍。他对人们把他当作残疾人看待很生气,他从地上一跃跳上了马,跳得那么有劲,好不容易才坐稳而不致从那上边跌下来。国王从王宫的栏杆边看到事情的经过,叫人把他唤来说道:‘我的勇士,你轻快、敏捷、灵敏,你的腿很健;你知道我们帝国的安定不断地被无数的战争所干扰;我们需要在我们的侍卫里有一个像你这样的圣职人员:因此你留下来做我们那些不怕疲劳的杂役的伙伴,因为你能那么轻快地跳上你的马。’”①

我可以转述许多这类事情。这肯定是随便对待主教职位和教会的事例。

5. 加洛林王朝诸王不但这样对待主教们;他们还常常把他们

---

① 《查理曼大帝的事业和功绩》,圣·加尔的一个修道士著,第三卷,第181页。引自我的《汇编》。

的地产的大部分占为己有。大家都知道,铁锤查理就曾这样做过。然而人们比较不大知道在他这一族的国王治下曾多次重演这事,即便对教会最忠诚和最听话的也如此。在 743 年,矮子丕平的弟兄卡洛曼发出了下面的敕令:

"我们得到上帝的仆人和基督教人民的同意,并由于威胁我们的别的邻族的战争和入侵,决定以暂时占有和用益权的名义取得教会领地的一部分并经上帝准许后保留它们作为我们军队的维持费;条件是每年付给业主教堂或修道院一索耳(即十二个苏)给每块分成制租田,如果承租土地的人死去时,教会可取回所有权;又如果必须要这样或国王命令这样,那就得重新被临时占有。"①

823 年,虔诚者路易也在一个敕令里说:

"我们命令修道院长和在俗教徒,在他们由于我们的赐予而保有的修道院里,必须遵守按照主教的意见规定的一切有关修道士和司铎的生活的规定。"②

可见有些在俗教徒从皇帝的手里按封地的方式接受某些修道院。这种修道院院长在秃头查理时代数量还更多:人们给他们一个名词 abbacomites (修道院指挥)。

毫无疑问,教会不断提出抗议,而且总的说来这件事可以看做而且应该看做对它的权利的一种打击、一种强暴的篡夺。然而这是如此经常、如此公开,以致几乎带有某种王权的意思,因而教会不止一次似乎承认在极端需要时它的一部分财产也可以暂时为国

① 卡洛曼法规,第二编,第 742 条;巴吕兹版第一卷,第 149 栏。

② Cap, Lud, P. a. 823, §8,t. I. col. 635。

家的利益服务。

6. 这个时期世俗权力不仅侵入教会的管理和戒律:它甚至干涉到教条方面,而这部分也是以它的名义管理的。在查理曼统治时期引起了三个这样的问题:我只把它们指出来。(1)圣像的礼拜的问题,它在西方是 787 年由第二次尼斯宗教会议的一条教规引起的。高卢—法兰克的教会屏弃了这种崇拜和有助于它的一切。一种奉查理曼之命,大概是由阿尔昆编写的题名为 Libri Carolini 的特约稿出版出来攻击它。罗马教皇们对这教义的恩宠并没有动摇法兰克的主教们和他们的主子,而 794 年法兰克福宗教会议公开地谴责了它。(2)我已经对你们讲过的基督嗣子论派关于耶稣—基督性质的邪说,查理曼也在连续三次的宗教会议(792 年在雷根斯堡、794 年在法兰克福、799 年在亚琛)上公开加以谴责。(3)关于群众巡行瞻礼的信经上增加一条条文的问题。这些,肯定地说,都是完全与教会的外部管理不相干的事情,纯粹是教条方面的问题。它们如果不是完全被世俗权力本身,至少是在它的权力和它的干涉之下被处理的。

因此人们可以不必讨论权利的问题,不必考察它究竟是好还是坏,而肯定这一点,即这是理所当然的,在这个时期,世俗权力直接或间接地统治着教会。查理曼在这方面的情况几乎完全跟英国国王在英国教会里的情况一样。在英国,国民大会或议会和教会大会或教士会议很久以来就是截然不同的;而这二者如果没有国王的认可,什么也不能决定,什么也不能办。不管这事是一次宗教会议还是一次五月田野会,是一个教条还是一次宣战,查理曼都同样是主持者;不论在哪一种情况下,人们都不想缺少他。

可是他们在统治教会的同时,也由于这个原因他们丝毫不怕它的独立性,加洛林王朝最先几个国王给了它很多好处,并给它将来的权力以最坚实的基础。

1. 正是靠了他们的支持,十一税确定地和普遍地建立了。你们已经看到依靠希伯来通行税过日子的教会曾许多次企图把这富饶的收益据为己有,但没有大的成就。查理曼给予十一税以帮助,不仅以他的法律,而且还以他不倦的意志。正是在他统治时期,十一税真的在西方的立法和实践上生了根。

2. 他也扩大了神职人员的管辖权。我们在他的一项敕令里看到:

我们希望修道院院长、教士、副祭司、副助祭司以及一切神职人员在有关他们本人的事件中都不由政府的或世俗的法官传审或提审;他们应该由他们的主教审判,并这样得到公正的处理。如果当法官的面,在有关教会领地或他们自己的财产方面对他们有所控诉,则法官应将原告连同他的一个使者送交主教,让他通过他的律师的调解作出裁判;如果他们之间发生了他们不能或不愿自行解决的争执时,案件就应由法律给予主教的律师转到法院或法官的面前,让他们根据法律,始终考虑到刚才所说的关于神职人员本人的话来作出决定。①

每当在主教们之间或在主教和世俗教徒之间有利益的争执需干涉时,查理曼是决不会沉默的。可是一般地说,因为教会的审判权更开明和更正常,他便更倾向于扩大而不是限制它;虽然在他统

① Cap. Car. M. A. 801, §39, Vol. i. Cap. 355。

治时期主教们都很谦恭、顺从,但后来他们从中汲取了许多有利于他们的独立的有用的先例。

3. 在世俗生活、尤其在婚姻和遗嘱方面,神职人员的权力在这个时期也大大地增长了。我已经指出他们取得这种重要的权力的原因。我也已向你们指出在蛮族那里,家庭是多么不固定、多么不稳定的,而给他们引进更多的秩序和固定性,对一个正常的政府来说是多么有利。这尤其是由于这种理由使所有亲属关系、婚姻、遗嘱等问题落到教会司法权之下,教会在这样进入家庭内部时获得了巨大的权力。

4. 最后,查理曼对每个教堂以 mansus ecclesiasticus 为名放弃熟土分成制租田的一切种类的负担和捐税;这在农村地产几乎单独提供一切国家开支的时期是一个重要的让步。

教会虽然暂时受奴役,但在这里肯定有许多丰富的独立和权力的原则。它们很快就发展起来。在虔诚者路易统治的最初几年,由查理曼建立起来的正常秩序持续了下来或差不多是如此:这就是还是皇帝在统治,至少表面上看来是在统治着教会。但很快一切都变了,轮到教会统治皇帝了。对这个题目我完全不准备详细谈。谁都知道被神职人员篡夺权力是虔诚者路易和秃头查理统治时期的主要特征,直到整个一般社会、整个中央政府消失以让位给封建制度。事实都摆在一切人的面前,我只引述一个文献,它可能比一切事实加在一起还更清楚些。那是 859 年 6 月 14 日秃头查理在图勒宗教会议上对桑斯的总主教维尼隆提出的控告的第二条,后者为了和他的敌人结盟而离开了他。这个由国王对一个主教的告发仿佛是对王国的抵抗和独立的证明;请看它用什么措词

表达的：

"凭他的推举和其他主教的推举，并得到我们王国的全部信徒的意愿、同意和欢呼，维尼隆在他自己的主教管区，在市奥尔良城，在圣·克劳阿的大教堂里，在其他主教和主教的面前，按照教会的惯例尊我为国王；为了叫我进行统治，给我涂了圣油，给了我王冠和国王的权杖，并扶我登上王位。进行了这种祝圣仪式后，任何人都不能把我从王座上推下来或取代我，至少在主教们尚未听证人陈述和审判时是如此，因为我是被主教们的内阁拥为国王的，而他们是被称为上帝的宝座的。上帝寄寓他们身上，通过他们来发布他的判决；我总是并且现在也准备服从他们父亲般的纠正和他们惩戒性的判决"。[①]

诚然，已在法兰克高卢，使教士们驾凌于帝国之上的这场革命不能由一种较少可疑而较正式的证据来证明。

这个革命的实现似乎是有利于高卢—法兰克的主教团的；世俗权力是这样被主教们取得和处理的。可是教会的这种无上权威不会长期存在，而且教会驾凌于国家之上是不利于主教们的。你们会记得，在墨洛温王朝最后几个国王治下侵袭高卢的解体中寻觅能隐约看到的是什么世俗的和教会的再生原则，教会的再生原则是在阿尔卑斯山那边、在罗马出现在我们面前的[②]。的确，在那儿，命定要统治一般的教会，特别是高卢—法兰克教会的权力发展起来了。帝国肯定地落在了罗马教廷而不是落在主教集团的手

① Bal，vol. II. col. 135。

② 第二卷，第十九讲。

中。在下一讲里，我将把这一时期高卢—法兰克教会与罗马教廷的关系告诉你们，你们将看到，那是罗马教廷在墨洛温王朝衰落时取得了最高权力。

第二十七讲

罗马教廷的历史——罗马城的特殊处境——到八世纪中叶罗马教皇跟意大利、西班牙、盎格鲁—撒克逊、高卢—法兰克和日耳曼的教会的关系——它们跟早期的加洛林王朝国王们的联合——它们从中得到的利益——丕平和查理曼的赠与——加洛林王朝的皇帝们对罗马教皇们的统治权——对于罗马教廷的思想的不确知和关于教廷权利的事实的不连贯——它在人的心目中增长——它在外表上获得合法的称号——虚假的教皇谕旨——尼古拉一世——他的性格——洛泰尔和端特贝格的婚姻事件——苏瓦松主教罗泰德的事件——罗马教廷的胜利 1. 对世俗的君主们，2. 对全国的教会——它在西方的决定性优势

先生们，我已经指出高卢—法兰克教会是怎样由加洛林王朝的最初几个国王把它从它已落入的软弱无力和混乱状态中提升起来的。我们在那儿看到秩序和活力的恢复；我们看到了这个革命是在世俗势力的协力和许可下完成的：丕平、查理曼，甚至虔诚者路易在其即位那时，也确实统治着高卢—法兰克的教会。这种情况持续不久。我已指出，教会势力以怎样的速度从顺从发展到独立，从独立发展到统治权；我已指出，它的企图已被世俗势力本身，尤其是被秃头查理所承认。这个变化给高卢—法兰克的主教团带

来了好处。我已说过,它不能长期享受它,罗马教廷这第三种势力很快从民族主教们手里夺走了他们刚刚争得的霸权。我们今天必须讨论的正是这一件事,也就是从八世纪到十世纪的罗马教廷史,特别是它跟高卢—法兰克教会的关系。

先生们,说到罗马教廷在欧洲的发展,我认为有一件原始的事人们从未加以足够的考虑。罗马不但始终是西方最重要的城市;不但对它昔日的宏伟气概的回忆对主教们有好处,他们虽尚未取得统治权,却已经是它的人民的领袖;而且罗马在西方还有个特殊的有利条件,那就是它从来不曾处在蛮族,像赫鲁来人、哥特人、汪达尔人或其他蛮族人的手里:他们多次占领和掠夺过它;但他们从来不曾长期占领它。在所有的西方大城市中,不论是同西罗马帝国有联系的,还是独立的,它是唯一不曾落入日耳曼的桎梏之下的;在罗马帝国崩溃后,只有它仍然是罗马人的。

结果是没有预谋,没有费力气,仅仅由于它处境的性质,罗马成了——至少道义上——散布在西方各新国家中的旧居民的首脑的城市。这在起初是公开的、后来是隐秘的、但在一个长时期内是如此活跃的斗争中,在这被征服者反对征服者的斗争中,高卢—罗马人、西班牙—罗马人、所有被蛮族征服者蹂躏的城市的目光自然都转向曾长期是他们的统治者而现在是旧社会唯一活着的残存者的罗马,它是唯一没有新主子、唯一还能保持他们还统治着的人民的可敬的传统。为了这个缘故,罗马在整个西方广大人民看来是一个可爱而得人心的名字,是回忆和思想的中心,是罗马世界留存的一切事物的形象。就是在这个事实的影响下产生了罗马教廷;可以说是它的摇篮;它一开始就使它成为诸民族的首领;使这个被

征服的民族恢复了一种民族力量。

现在让我们来看看,在八世纪中叶,对于西方诸主要的教会,它的处境如何。

在西方,这个时期有五种国家教会:意大利教会,或不如说伦巴第教会,因为我说的只是当时处在伦巴第人的权力下的意大利北部;西班牙教会,盎格鲁—撒克逊教会,高卢—法兰克教会和新兴的日耳曼教会。

1. 在意大利,在伦巴第教会中,罗马教廷最没有势力。罗马的主教,既不作为大主教,也没有其他任何头衔的,他从来不是意大利北方的主教们的上峰:伦巴第的国王们,长期以来是阿里乌斯教派,而且不断地把他们的胜利推及他们管理的领土,是他的天然敌人。罗马教皇贝拉基一世在584年写道:“伦巴第人背信弃义,不顾自己的誓言,给我们造成的苦难和不幸谁也不能详述。”伦巴第的主教们和罗马教皇们之间的联系因此变得很艰难和稀少;这个教会所处的地方几乎就在罗马的大门口,可是它对他们,与任何其他教会比起来,更像是一个外人。

2. 相反地,长时间以来,他们对于西班牙教会的影响却是巨大而日益增长的。在阿里乌斯教派的西哥特人的统治下,西班牙的天主教徒和受迫害的神职人员,跟罗马的主教保持着频繁和亲密的交往,后者以天主教的名义支持他们的抵抗。再加上在五世纪和六世纪这段过程中,有两个著名的西班牙主教,即阿斯托尔加的主教托利皮乌斯和塞维尔的主教雷盎特尔,前者是伟大的利奥(440—461)的秘书和朋友,后者是伟大的格列高利的秘书和朋友,并在他们的教会和罗马的教会之间建立了经常的关系。因此,罗

马教廷的要求这个时期表现得最公开的是在西班牙教会的问题上。538年罗马教皇维齐尔写信给布拉加的主教普洛费多罗斯说：

“因为神圣的罗马教会对一切教会拥有最高权力，所以作为教会的首领，一切重要事情，对主教们的判断和控诉以及教会方面的重大问题都应送交给它。这个教会既是第一个教会，在它把它的职务交给其他教会时，要求它们分担的是工作而不是它的整个权力。”①

那个时候，罗马主教没有对其他任何一个教会说过这样的话。因此人们对这封信的真实性有些怀疑；然而我觉得它是很可能的。罗马教廷的权力在西班牙是如此的真实，以致603年两个西班牙的主教，让维耶·德·马拉加和埃蒂安纳被不正常地罢免后，伟大的格列高利派了一个叫约翰的特使带了命令去调查这件事；他没有召开什么宗教会议，没有取得西班牙神职人员的同意，便宣布这个处置是非法的，把它取消了，并恢复了两个主教的职务，就这样行使了最广泛的教会的最高权力。

然而它并没有像人们想象那样好地建立起来。西哥特人的国王们从雷加莱特（586—601）起都重新成了天主教徒。起初罗马教廷利用了它；我刚才提到的事就是证明。可是本国的神职人员和世俗政府之间的斗争已经停止，神职人员日益靠近政府，而跟他们过去当做首领的外来的主教不这么靠拢了。因此人们看到在七世纪那时，罗马教廷的权力在西班牙稍微减弱了，而本国的教

① Baluze, Nov. coll. Conc., t. 1. col. 1468。

会更独立地行动了。八世纪初国王维底泽跟罗马教皇不和，禁止向罗马的任何求援，排斥罗马的教规，据说甚至还准许教士结婚。几年以后来了阿拉伯人的入侵，西班牙的大部分丢给了罗马教廷和基督教。八世纪中叶，它只在半岛北部或比利牛斯山麓的基督教难民中保持着权力；而那个地方，混乱也是那么厉害，社会也是那样动荡和虚弱，所以对于一个遥远和有系统的势力几乎毫无办法。

3. 说到盎格鲁—撒克逊的教会,你们知道它是由罗马教皇们自己建立的,从开始它就被放在他们直接影响之下。① 到八世纪中叶它仍然处在同样的情况中。

4. 高卢—法兰克教会的情况是不同的。你们已经看到在七世纪时它跟罗马的关系已变得十分稀疏。② 只是到八世纪中叶，确切地说就是在我们今天要讨论的那个时期,它才又变得频繁和有效。我很快就要讲它的历史。

5. 日耳曼的教会,你们知道,它的成就应归功于盎格鲁—撒克逊传教士们,特别是圣·卜尼法斯的工作;而它的创立者们在创立它时似乎就把它给了罗马教廷。③

这便是罗马教皇们对于西方诸大民族的教会的情况,当时,大约在八世纪中叶,加洛林王朝最初的几个国王是紧密地跟他们联系着的。这一联系对罗马教廷的良好影响是很容易看出来的。

首先它在意大利教会里获得了一种它从未具有过的优势。在

① 第二卷,第十九讲。
② 同上。
③ 同上。

伦巴第人被法兰克人打败后，罗马的主教并没有成为伦巴第主教们的大主教；他没有得到总主教的头衔；可是他享有一种没有范例的、不确定的，所以更巨大的优越性。伦巴第的神职人员看到他被法兰克征服者所尊敬，一般都把他当做阿尔卑斯山那边的代表和大臣，因此教士们正是通过他与征服者打交道的；在伦巴第的教会里，没有一个人能想到与他相比的；教会本身也很快落入他的权威之下。

他也在高卢—法兰克教会里获得了新的权力。那是靠了他的帮助并利用他的名字和他的意见来激励自己才使加洛林王朝最初几个国王能够辛辛苦苦地去改革高卢教会。甚至在他们登上王位以前，圣·卜尼法斯写信给罗马教皇扎迦利说，矮子丕平的弟兄卡洛曼请求他到高卢去："明确表示他想矫正和改革宗教和教会的状况，那边的教会至少七十或八十年来一直陷于混乱并被踩在脚下。"[①] 正是在圣·卜尼法斯的主持和影响下，并以其罗马教皇特使的资格，举行了几次宗教会议，这类会议以前是很少举行的，现在又变得频繁起来了。742年宗教会议称为 Germanicum 的法令，是以这样的话开始的：

我，卡洛曼，法兰克的公爵和国王，同上帝的仆人和我们的一些大贵族商议后，召集我王国的主教们，还有圣·彼得的使者卜尼法斯来此开会，使他们给我出主意，等等。

同样的事也出现在下一年在康布雷主教管区内的莱斯廷斯或莱普廷斯举行的宗教会议上，也出现在苏瓦松的大会（752年）上，

---

① 圣·卜尼法斯书信集，第51封信，第107页。

在那里丕平被加冕为国王。圣·卜尼法斯不满足于当世俗的国王和教皇们之间的居间人,着手使大主教或总主教们与罗马教皇紧密地团结起来,他正在建立大主教们的势力;他鼓励鲁昂、桑斯和兰斯的大主教们在他们被任命时向罗马教皇要求白羊毛披肩,这是他们新的高贵职位的标志,并可从而向他要求一种叙任权。他们中间只有一个人听从了他的劝告,罗马教皇向卜尼法斯明白地表示了他的失望,因为其他两个人没有这样做。最后,听从罗马教廷并跟它订立更亲密的联盟的不仅有国王们和神职人员。同样的活动也在信徒们、在人民中间表现出来:带着虔诚的意向到罗马去朝山进香的人数迅速地增加了。人们在矮子丕平的一份敕令里读到:

对于为了上帝而朝山进香的朝圣者,任何人都不得向他们征收捐税。[①]

这一条显然是涉及到去罗马朝山进香的。

关于罗马教廷在高卢—法兰克教会里的威信蒸蒸日上的情况虽然我们没有其他证据,但人们提到罗马教廷时所用的语调就足以证明它了:不仅神职人员,而且一般作家、世俗国王本人的语言都变得非常浮夸;华丽和表示尊敬的形容词增加了;教皇已不再单纯是罗马的主教、主教们的弟兄;人们给他加了些头衔,人们对他使用的语言都不是对其他任何人所能使用的。阿尔昆是查理曼的亲信,凭他这个资格,人们决不可能怀疑他会为了某一个不相干的势力而牺牲自己主子的势力,但他的某些话里,涉及到那些头衔和

① 丕平敕令集,第755条,第22页;巴吕兹版,第一卷,第175栏。

用语的，比任何普通人还说得多些：796年他用这些话对教皇利奥三世（795—816）说：

"最神圣的神父，上帝选择的高级神职人员，使徒们的代表，神父们的承袭者，教会的大王，唯一没有污点的鸽子的守卫者。"①

在另一个地方，在794年，他给阿德里安一世（762—785）写道：

"非常卓越的神父，像我认你为使徒长有福的彼得的代表那样，我也把你看做是他的神奇的权力的继承者。"②

又在799年写给查理曼的信中：

"直到现在世界上有三个最高职位的人物：占据着使徒长、有福的彼得的宝座的最高的使徒代表；第二在罗马中行使着世俗权力的尊严的皇帝；第三个是尊严的国王，我们的主子耶稣基督的意志已赋予你以最高的显位，使你可以治理基督教人民。"③

当然不应当严格按字面来理解这些用语；不应当相信罗马教皇具有这些用语所加给他的那么大的权力；但它们证明在人民的心目中教皇已具有怎么样的宗教的和道德上的最高权力。他在智力上的统治权——那是一切其他统治权的源泉——实际上是从这个时期开始的。

他的世俗的权力也在这个时候取得了显著的增长。丕平征服伦巴第人后，他迫使他们把过去从罗马主教那儿拿来的土地归还罗马主教，并再加上一部分他自己取得的土地，特别是在拉韦纳这

① 阿尔昆书信集，第20封信，第一卷，第30页。

② 同上，第15封信，第一卷，第25页。

③ 第80封信，第一卷，第117页。

个大主教辖区内的土地。在伦巴第的国王们完全垮台后,查理曼在攫取他们的国家时又给阿德里安一世以这种可观的赠与。人们曾怀疑这两笔赠与的真实性;的确,这两个原来的法令都已不存在。然而它们都被当代的作家们直接或间接地提到过;无数编年史和各种不朽的著作都证明或认为它们是存在的。人们可以对这样让与的土地的面积有所争议:在其后的几个世纪中罗马教皇们毫无疑问都大加夸张;但我认为人们不可能对这些赠与的真实性有理由地表示怀疑。它们不能显示任何不完全自然的但符合于整个八世纪历史的事物。如果它们并没有发生,那我们倒会感到惊异了。

更难确定的是这种让与的真正意义和在政治上的关系。在这个问题上有两种假设受到支持。按照某些人的意见,丕平和查理曼只给罗马教皇们以使用的田产(dominium utile)、土地的收益和住在那儿的奴隶或佃农,并不给以领地的统治权和管理权。按照另一些人的意见,政治主权是包含在这种让与里的;罗马教皇们行使一切权力,像他们之前的拉韦纳的东罗马帝国总督和东罗马帝国皇帝的其他代表所做的那样,他们即使在赠与之后还在一个时期保存着对这些土地的最高权力的一些阴影,可是不久就完全丧失掉而让罗马教皇们作为它们的唯一的继承人了。

按我的意见,这两种意见都不可以支持,这二者都是建立在完全忘记所谈论的时期的思想情况上的。那时人们对于主权、权力和权利还没有获得像我们今天形成的那种清楚而确切的概念。人们并不那么严格地区分财物使用权(dominium utile)和政治统治权,区分所有权和统治权。现代民法专家的整个这种科学在八世

纪中叶对人们头脑和实际情况来说都是格格不入的。物主作为所有者,在他的领地上行使着一部分今天单独归属于君主的权利。他维护秩序,作公平的论断,或使人作公平的论断,领导或派遣自己土地上的人去打仗,都不是凭着叫做政治权力的一种特殊的权力,而是凭着他的所有权本身;在所有权这个观念方面,各种各样的权力是混淆不清的。因此,一方面,当我们在九世纪时看到教皇在他们从丕平或查理曼那里得到的领地上行使大部分我们叫做政治权力的那种权力时,我们不应该断言说真正的、完全的、独立的主权都已给予了他们;另一方面,我们更不应认为查理曼在对其给予教皇们的土地保留某种主权时,他思想上一定认为应该而且事实上也的确为自己保留了所有我们今天所说的那种权利。在教皇以所有者的名义在自己领地上设有管理人员、法官、甚至他自己选择的依附于他的军事长官的同时,查理曼也在那里收取捐税,并像派往他的其他国家去的那样向那里派遣钦差大臣负责检察一切事务,制止各种弊病等。总之,完全的主权既不属于教皇,也不属于皇帝;它在两者之间浮动,处于某种分享和不确定的状态。由此便产生出了一个问题的一切困难之点,这个问题在知道和理解我们正在说的那个时代的人的心目中是不存在的。

不管罗马的主教是不是掌握着这样的主权,毫无疑问的是获得如此广大的领地和属于土地所有权的一切权利,对于他来说确是世俗权力的巨大的增长。从此以后他无可比拟地是基督教主教里最富的,在物质方面和精神方面同样是无可匹敌的。

因此,第一,在保证罗马教皇们对意大利教会有一种他们从未有过的权力上;第二,在使他们对高卢—法兰克教会的事务有一种

十分积极的影响上；第三，在用语言和一切能打动人民想象力的表示来使他们在这些里面辨认出一种国王们还未曾承认过的尊严和最高权力上；第四，最后，在靠财富、或者靠它的间接的结果来增加他们世俗的权力上，加洛林王朝的最初几个国王，尤其是查理曼，对罗马教廷来说是最有用的联盟者。

可是先生们，你们切不可认为，在他们同教皇的关系方面他们已放弃了他们的帝国。正像你们已经看到的那样，在高卢—法兰克教会的内部，查理曼促进了神职人员的势力，但使他们屈服于自己的权力，他就这样控制了教皇们，甚至当他为他们准备控制他的继承者们的手段时候也是如此。首先，教皇们的选举在获得皇帝批准之前是不完全的。能证明这一点的事实和文献是很多的。796年，查理曼写信给才当选的教皇利奥三世说：

"读了阁下的来信并看到了通谕后，我们对于一致同意的选举、您的谦逊的服从以及您对我们约许的忠诚都感到极大的高兴。"①

816年，斯特凡四世的选举是在虔诚者路易的特派员面前举行的，通谕寄给路易为了请他批准的。817年，帕斯加尔一世为他的圣职授任礼的匆忙表示抱歉。825年，在欧仁二世当选时，虔诚者路易派他的儿子洛泰尔去了罗马，还规定皇帝的特派员将永远出席教皇的圣职授任礼。

皇帝的这种同意有时被人们说成是一种任命；有人胡说他任命教皇像任命其他主教一样。再没有比这种说法更没有根据的

① 法规汇编，第一卷，第271栏。

了。罗马教皇是在罗马由神职人员选举的,有时还须在罗马人民同意下进行;但为了使他得到任命,必须有皇帝的同意。世俗势力的法律上的同意权,没有比这走得更远的了。

这个时期好几个教皇的语言明确地证明了他们的依附性和皇帝权力的绝对优越性。利奥三世写信给皇帝说:

“如果我们已经不合格地做了一些事,又如果我们对于交给我们做的事情,我们没有正确地遵循真正法律的道路去做,我们准备按您和您的特使的判断改革我们已经做的工作。”①

利奥四世写信给洛泰尔一世说:

“我们承诺我们将永远竭尽我们一切力量来不可违犯地遵守您和您先辈的敕令和法令。”②

此外,在法国,在高卢—法兰克教会内部,皇帝们单独进行统治,在任何方面都不跟罗马教廷分享权力。我刚才向你们指出的教皇们手中对高卢—法兰克教会的那种影响力仅仅是间接的。他们完全不召开宗教会议;只有皇帝才能召开。这种会议的决议完全不需要他们批准。教会的一切监督和一切管理属于本国的主教们或者属于皇帝的代表;教皇对此只能间接地、通过提意见的方法进行干涉。

在世俗的和教士的群众里,还有某种关于教会的古老的和一般的立法权的思想,对此,教皇们也像其他主教一样应该服从。人们对它的来源以及它的权威性并不太清楚;人们也不很清楚它总

① 格拉提安教令,第11页,因由2,引文7,第41栏。

② 同上,第10分册,第9章。

应该从什么权力里发出来;问题并没有像它后来那样在宗教会议和教皇们之间摆出来;可是人们坚信,罗马教皇之上是教会的法规、纪律和一般的法律,而他们自己的法律他们却没有权力加以改变。

先生们,这便是九世纪初和查理曼的统治终了时,罗马教廷,特别是它跟高卢—法兰克教会的关系的情况。你们可以看到,其中有许多不团结和混乱的情况。因此人们便遇到许许多多矛盾的事:有的人证明了国家教会的独立性,另一些人指出教皇的权力是在国家教会之上。这里显出了世俗权力的优势,那里显出了驻跸于罗马的精神力量的优势。833 年,格列高利四世想使虔诚者路易和他的孩子们重新和好,并责备高卢—法兰克的主教们的行为:他们反对他的干预,和他争夺他窃取的权力,并宣称:"他们决不服从他的意志,并说如果他谈到逐出教会,那倒是他该滚出教会;因为根据原来的教规,那是决不允许这样做的。"然而格列高利在其回信里责备他们在给他写信时交替使用了 frater(弟兄)和 pater(父亲),"但如果只对他表示一种子女的尊敬,那可能合适得多";可是他们不但不这样表示,而且 frater 这个词也渐渐从他们的语言中消失了。844 年法兰克—高卢的主教们拒绝承认梅斯的总主教德劳贡(查理曼的私生子)为教皇塞尔吉乌斯二世的代表,虽然,塞尔吉乌斯是给了他证书的;在 849 年他们威胁要把布列塔尼的国王诺默诺埃逐出教门,因为他用轻蔑的态度接受教皇利奥四世的一封信,说"上帝已经给了他全世界的首席大主教权"。我可以增加许多例子;我可以展出,世俗的帝王、罗马教皇、国家的教会,轮流着是胜利者或战败者,时而妄自尊大,时而卑躬屈膝。然而通

过这些矛盾，人们清楚地看到罗马教廷是在前进；它即便不是在事实上，至少在思想上统治着人们。教皇是信仰的表达者、全世界教会的领袖，他在一切主教之上、国家宗教会议之上。他在宗教事务方面，而且甚至在与宗教有关的世俗事务方面也在世俗政府之上，这样的信念，我说，在人们的头脑里已日益巩固。在九世纪中叶，我们可以把这个信念看作已最后形成；那时对知识界的征服工作已对罗马教廷有利地完成了。

罗马教廷还需征服法律界；各国人民的思想都认为它具有法律的权力；但它还缺少一些称号，因为它的法律应该用这种称号写出来，同时用这种名义它可以断言它们历史的古老性和它们民族的合法性。这些它很快都找到了。

很久以来人们就致力于收集教会的法规。在西方，第一部这样的集子是六世纪时由一个名叫小丹尼斯的罗马修道士编集的。它很快就成为一种教会的法典和一般仿效的对象。许多类似的集子在西方不同的国家里编写出来。特别在西班牙有一本，人们把它加上了伊西多尔的名字，虽然塞维尔的主教圣·伊西多尔显然没有参加过此书的编辑工作。它比小丹尼斯的那一本篇幅更大，包含了罗马教皇们大量的书信和宗教会议的法规，尤其是西班牙宗教会议的法规。它在西班牙以外流传，并很快尤其在高卢得到了很大的信誉。

在九世纪上半叶，在 820 和 849 年间，人们突然看到，而且仍然是用圣·伊西多尔的名义的一部新的法规汇编，它比我刚才提到的那本重要得多。那是在法兰克—高卢的北方和东方，在梅因兹、特里尔、梅斯、兰斯等主教管区人们最先看到的：它在那些地方流

通没有遇到什么障碍;这里或那里难得对它的权威性有点儿怀疑;它不久就获得了最高的威信。这就是被称为“假教令集”的那个集子。它所以获得这名字,是因为它包含了许多显然是虚假的东西;也带有捏造制作的一切性质。它一开头列出的是罗马最古老的一些主教,从圣·克雷芒(91—100)到曼尔希阿德(311—314)的六十封信;这些信没有一个文献曾提到过,它的虚假一望而知。最初三个世纪的教皇们在那里不断地使用四世纪末才出版的圣·哲罗姆的《圣经》译本;他们也间接地提到六世纪和七世纪时的一些事情和著作。总之,它的伪造今天任何一个有些辨别能力和知识的人都是不会怀疑的。

人们都不知道谁是它的作者。由于人们首先是在特里尔和梅因兹的主教管区见到它的,还由于有一些我不想对你们啰唆的小的迹象,人们便认为它的作者是梅因兹的副祭司本尼狄克特,本尼狄克特这个人我已对你们提到过,他编了查理曼法规第二集。不管其作者是谁,这部书流传得很快;许多人把它当做早已出名的用圣·伊西多尔的名字编的旧集子;另一些人则甚至没有检查一下它的内容就认为它是新的集子。它不但有罗马教皇们和他们的信徒,而且还有几乎所有的主教作为保护者。实际上它完全不是专为罗马教廷的利益而编的。总的说来,它原来的意图似乎更多地是专供主教们用来反对那些大主教和世俗君王的。大部分伪造的文件,甚至在浮夸地炫耀教皇们的权力时,其主要目的也在于树立主教们的独立性,而乞灵于教皇的权力首先是为了反对大主教和世俗的君王们。所以这些虚假的教令从一开始就得到主教们的支持;他们不但不怀疑它们,却急切地采用它们;就像常常发生的那

样，专心致志于暂时的利益，而不肯费力看出有一天这种欺骗会转而有利于罗马教廷的抱负而不是有利于他们自己的利益。

约在九世纪中叶，罗马教皇们就这样既在知识界又在法律界取得了胜利；他们掌握了合理的权利和一个书面的称号；这种至高无上的权力不但建立在公众的信仰上，而且也建立在传统上。这样建立起来的又赋有这样的力量的他们的权力，当然很快地在实际上显示出来了。的确，大约就在这同一时期，那些在当时的一般舆论里，或是在虚假的教令里定下的原则的一切结果都在某些特殊的事件中出现了。

856 年秃头查理的侄子，查理曼的曾孙，洛林的国王洛泰尔娶了勃艮第的一个伯爵波丛的女儿端特贝格。857 年她没有得到他的欢心，他把她驱逐了；他指摘她犯有各种各样的罪，其中之一是跟他的兄弟于贝尔通奸。他公开地同另一个他所爱的女人，科隆总主教根特尔的妹妹，亦即特里尔总主教端特戈特的侄女瓦尔特拉德一起生活，据说他很早就爱她，他甚至还答应娶她。858 年端特贝格由于一个拥护者的调停，通过沸水的考验证明自己无罪，于是洛泰尔不得不再娶了她；可是他不断地设法来摆脱她。不论是真实的、还是由于恐惧，她终于承认了被控的罪名，于是，在 860 和 862 年间在亚琛举行的三次宗教会议上正式判了她的罪，取消了这个婚姻，并准许洛泰尔与瓦尔特拉德结婚。

然而差不多就在这同一时期，在 858 年，一个态度严肃、性格热烈、思想坚定的修道士坐上了罗马教皇的宝座，他费了很大的劲、决心走出自己的隐修室而成为教皇，而一旦成了教皇，便想真正统治基督教徒。请听听，一个当代的编年史作者是怎样谈到尼

古拉一世的：

“自从有福的格列高利以来，没有一个在罗马城里升上教皇宝座的主教能同他相比的：他统治着国王们和僭主们，并使他们屈服于自己的权威之下，仿佛他是世界的主人。他对虔敬的主教们和教士们以及遵守上帝教诫的人们谦逊、温和、虔诚而仁慈，对渎神的和乖离了正道的人们则是可怕的和极端严厉的；因此，人们可以把他比作另一个在我们时代由于上帝的呼声而复活的，如果不是在身体上至少在精神和道德上复活的另一个预言者埃利亚。”①

859年，似乎端特贝格向尼古拉一世申诉并要求他进行干涉。他叫她等待一些时候；直到862年，在亚琛举行的三次宗教会议之后，他才派了两个代表带了重新调查这件事的命令到洛林去。为此目的，868年在梅斯召开了一次宗教会议。或者是端特贝格被控的事似乎已充分得到证明了，或者是由于洛泰尔终于战胜了两个代表（这似乎更可能），他们参加的宗教会议，认可了前几次宗教会议的结论，由于所有的法官和所有的当权者取得了一致，这件事似乎已经结束。

可是关于这个决定的消息传到罗马时，不论有没有理由（就我来说，我认为是有理由的），尼古拉从中看出，这个决定仅仅是洛林的主教们，或他自己的代表的谄媚奉承，或明白地说，奴性和贪污受贿的结果。一般的呼声都谴责他们；主持宗教会议的两个总主教是瓦尔特拉德的亲戚。尼古拉决定不采取任何折衷办法；不在罗马召开什么宗教会议，用他自己的权威，不但取消了梅斯宗教会

---

① Chron. de Reginon, ad a. 868。

议的法令,而且还免了特里尔和科隆的两个总主教的职,并命令洛泰尔再娶他的妻子。他采取这种大胆而专制的行为,他有两方面的理由,一方面有强烈反对洛泰尔和瓦尔特拉德的舆论;另一方面,就我们在时间相隔如此远、真相和审判情况都不太清楚的情况下所能判断的而论,反对他的是主教们和主教会议的权利以及教会的一切古老的教规;但那些虚假的教令却提供给他一个支点。因他对自己的良心非常严肃和人民的支持,他坚持自己的决定,不满足于复仇道德,自由精神也来帮助他。863年他写信给梅斯的主教阿德旺提乌斯说:

"您要好好考察那些您自己承认服从他们的国王和亲王们是否真是国王和亲王。要考察他们是否首先好好地管理了他们自己,其次管理了他们的人民:因为对自己一文不值的人怎么能有益于他人呢?要考察他们是否按照法律进行统治;否则,便应当把他们看做僭主而不应当看做国王;而在这样的情况下,我们便不应当服从他们而应当抵抗和反对他们;如果我们服从了他们,如果我们不起来反对他们,我们就应对鼓励他们做恶事负责。"[①]

世俗的国王们即便像这种情况下的洛泰尔那样得到自己的神职人员的帮助,要抵抗那样的武器也是太微弱的:尼古拉一世既战胜了洛泰尔,同时又战胜了洛林的教会;这两者虽然表示抗议,却服从了他的决定。

几乎就在这同一个时候出现了第二件事,它给他提供了第二次胜利的机会。兰斯的总主教辛克马尔(我很快就要更详细地讲

① Mansi.

到他)想在高卢—法兰克教会里进行几乎同尼古拉在世界教会里进行的同样专制的统治。他的一个副手、苏瓦松主教罗泰德,在他的教区里撤了一个教士的职,因为他行为不好;在判罪三年以后,以判罪不公正为借口,而且看起来判罪的真正原因倒是对罗泰德发脾气而不是其他原因,辛克玛尔违反他的主教的意愿,恢复了这个教士在他教区里的职位,并以不服从为由开除了这个主教的教籍。斗争便这样在苏瓦松的主教和兰斯的总主教之间发生了。862 年在苏瓦松的宗教会议上被罢免的这位主教向罗马教皇上诉;辛克玛尔靠了狡猾和暴力,把上诉案件压了一个时期不让人家知道,甚至还不让它到达罗马;但尼古拉一世终于收到了这个案件;865 年,为这件事召开了一次宗教会议,他在他的开幕词里说:

“高卢的主教们在没有罗马教廷命令的情况下召开了一次全面的宗教大会(这对任何人都是不允许的),在那里传讯了罗泰德……即使没有召开会议,他也不应在我们不知道的情况下被撤职;因为神圣的法规和教会的敕令都把对主教的审判和其他一切重大事件交给我们来决定。”①

这是曲解和违抗一切教会规则、一切过去的先例、一切教会的习惯的。可是在这特殊场合也像在前者那样,尼古拉有权力和公众的呼声支持着他;他坚持正义和群众的意见。他又一次获得了胜利;罗泰德恢复了原职,而国家的教会在辛克玛尔这个人的身上,也像世俗的国王们在洛泰尔这个人的身上被战败了。

对这个双重的胜利不是没有争议的:在十世纪里抵抗不止一

① Mansi, t. xv, p. 686。

次地重新出现;而尼古拉一世的继承者们(其中包括阿德里安二世),在他们的事业方面,并不是全都像他那样的灵巧而幸福的。然而总起来说,他们的权力和支持它的准则,在外在的事物方面和在人们的思想上都在前进,而罗马教廷的最高权力实际上是从尼古拉一世统治时期开始的。

先生们,我要结束这一讲了;我已对你们讲了高卢—法兰克教会八世纪到十世纪时它同世俗君主的关系的内部历史。我还告诉了你们它的外部的历史、它同他的外国的君主的关系。我对加洛林王朝时期宗教社会的描述就到此为止。还留待我们去研究的是这同一时期的智力发展。你们已经看到,在查理曼和直到虔诚者路易的时代,它是怎样一个情况。关于从虔诚者路易在位时期到于格·卡佩登基这段时间里智力发展情况的研究将是我们以后几次讲课的目的。

第二十八讲

高卢—法兰克的知识界情况，从查理曼之死到于格·卡佩登基——这时代的著名人物表——神学界——哲学界——辛克玛尔和约翰·埃里金纳是他们的代表——辛克玛尔的生活——他作为兰斯总主教的活动和影响——1.他同国王们和教皇们的关系——2.他在高卢—法兰克教会和他教区内部的管理——他的争论和他的神学著作——中世纪神学的起源——辛克玛尔和修道士戈特沙尔克在宿命论上的争论——关于这个问题的许多著作——在开尔赛、瓦朗斯和朗格勒举行的宗教会议——总结

先生们，在阐述查理曼统治下法兰克—高卢知识界的复兴[①]时，我曾肯定地说，那时在思想方面的运动在他继承者治下也并没有停止。我今天要你们注意的是九世纪和十世纪时这运动的进展情况。

当我编制查理曼时代著名人物表时[②]，你们会记得，我同样把那些他所发现的和他培养成的，即他的真正的同时代人和他们的直接的门徒都包括在那张表里。我只对第一类人详细地加以叙

① 本书第二卷，第二十三讲。

② 本书第二卷，第二十讲。

述,对于第二类我只限于指出他们的姓名和著作。后者的大多数,比如说历史学家戴刚,天文学家尼塔尔,神学家赫拉班、弗洛鲁斯、瓦尔弗利德·斯特拉波、巴夏兹·拉特贝尔、拉特拉牟纳和其他许多博学之士、文人和诗人,他们包括在我给你们看的表的后面部分,他们属于我们现在要研究的这个时期;这张表再加上出现在九世纪末和整个十世纪的著名人物,我们便完成了对加洛林王朝法兰克高卢知识界活动的总结。下面是它的补充表:

从九世纪末到十世纪末法兰克高卢的著名人物表

姓名	地区	诞生	死亡	职位	著作
1.圣·勒米	高卢	九世纪初	878	里昂总主教	神学著作,其中有关宿命论和自由意志的著作。
2.圣·阿多	桑斯主教区	800	875	维也纳总主教	1.神学著作;2.世界编年史。
3.辛克玛尔	高卢	806	882	兰斯总主教	1.神学著作,其中有论宿命论的著作;2.政治的著作和布告;3.书信。
4.勒米	勃艮第	九世纪中叶	约908	圣日耳曼·德奥塞尔修道院修道士	1.圣经注释;2.神学著作;3.古代语法家和古代修辞家的注释。
5.艾博	高卢	九世纪中叶	约924	圣日耳曼·德普莱修道院修道士	1.关于巴黎885年被诺曼人围困的诗;2.布道手稿。
6.于克巴尔德	佛兰德尔	约840	930	圣阿芒修道院修道士	1.诗集;2.圣徒传记。
7.圣·奥多	曼恩	879	942	克吕尼修道院院长	1.神学著作;2.圣徒传记,特别是图尔的格列高利的传记。3.布道书。
8.弗洛多阿尔	埃佩尔奈	894	966	兰斯的议事司铎	1.诗集;2.兰斯教会史;919年—966年编年史。
9.吉尔贝尔(西尔凡斯特尔第二)	欧里亚克	十世纪上半叶	1003	罗马教皇	1.数学著作;2.哲学著作;3.神学著作;4.诗集;5.书信集。

先生们,现在在了解了这一系列的姓名、日期和著作的名称基础上力图再作进一步的研究时,我感到了与我想描绘查理曼统治下法国知识界情况时同样的困难。我刚刚列举的所有这些人物的著作并不形成一个统一的整体,不与任何伟大的思想联在一起,也不和任何我们可以围绕着它把它们分类的普遍而富有成果的系统联系在一起,这种系统在这个研究中可用作联系的线索。他们的著作都是孤立的、局部的、很少变化的;其所以著名,更多的是由于其所表现的活动而不是由于它们所产生的结果。我是否因为缺乏一种有系统的总结而应一个一个地讲述他们的生活,叙述每个人的著作?这样的传记只有写得非常详细才会使人感兴趣和受教益,但我们没有那么多时间这样做。这问题我将像解决查理曼统治时期的情况那样来解决。我把查理曼时代知识界的情况归属到一个人的生活,我觉得这个人是那个时代知识界的最忠实的代表:在阿尔昆的命运和著作里我探索出了知识界的普遍的状况和活动。对于下一个时代我将采取同样的方法;我将从中寻找几个能成为其映象,能反映出他们同时代人的理智生活的人:我将努力使他被人们彻底了解,考虑到我掌握的时间很少,要很好地保证这个方法是使你们了解整个时期的最好方法。有两个人就能使我们达到这结果了。

在研究阿尔昆的生活和著作时,我们被引导到在其中辨认出一种双重倾向、一种双重性格。我说过:“阿尔昆是一个职业神学家;他的生活环境基本上是神学的环境;然而神学精神并非单独统治着他,他的著作和他的思想也倾向于哲学、倾向于古代文学。圣·哲罗姆和圣·奥古斯丁,他都很熟悉:但毕达哥拉斯、亚

里士多德、亚里斯提卜、第欧根尼、柏拉图、荷马、维吉尔、塞内加、普林尼也常留在他记忆里。他是个修道士，是个副祭司，是当代教会的光辉；但同时也是博学之士、古典文学研究者。实际上使现代精神如此长时期带着不一致的印记的两个因素，即：古代精神和教会；对异教文学的赞扬、爱好（可以说惋惜吗?）和基督教信仰的真诚，探求其神秘性和保卫其权力的热诚二者，在他身上开始结合了。"①

先生们，这同样的事实是我们现在研究的时代的主要性质；但我们已不再是在一个人身上找到它的这种形象了；基督教的思想和罗马的思想，新的神学和古代哲学同样地表现着，但是在一个分开的甚至是敌对的国家里，我们遇到两个人，他们可以被看做是这两个因素的显著的代表。一个是兰斯的总主教辛克玛尔，他是神学运动的中心；另一个是约翰·斯各特，或埃里金纳，他是当时的哲学家。辛克玛尔的生活是和当代神学的事件和著作联系着的；在约翰·斯各特的生活中则显示着古代哲学的风尚。在这两个人的历史里显示着两种势力，这两种势力的斗争长期以来构成近代欧洲全部智力活动史，我指的这两种势力就是教会教义和自由思想。我打算让你们认识这二者。今天我从辛克玛尔开始讲。

他大约于806年诞生于法兰克—高卢本土，即现在法国的东北部。他的家族是当时最著名的家族之一。著名的图卢兹伯爵贝尔纳二世，还有另一个韦芒杜瓦伯爵贝尔纳都是他的亲戚。他从童年起就在希尔杜央修道院长领导下的圣·丹尼斯修道院里长大

① 本书第二卷，第二十二讲。

的。虔诚者路易登基时,不知是否由于他早已知道辛克玛尔,还是由于他对他的家族感兴趣,把他叫到宫里并让他留在自己身边。你们知道从816到830年,那时这位国王为了改革教会,尤其是改革修道院花了许多精力:圣·丹尼斯修道院也像其他许多修道院一样非常需要改革;纪律和学术方面在那儿都同样趋于衰落。辛克玛尔虽然还很年轻,却勤奋工作,并于829年有力地帮助他们推行改革。他还做了更多的事:他自己进了修道院,在那儿过着最严峻的生活。可是他不可能长期平静地生活:830年前后修道院长希尔杜央参加了虔诚者路易跟他的儿子们之间的争吵;他明确表示反对皇帝;当路易再度掌握权力时,希尔杜央被撤去了修道院长的职务并流放到萨克森去。不知由于对他的修道院长的友爱,还是出于我们不知道的其他考虑,辛克玛尔跟他到了那里,然而仍保持着很高的声望,不但使他自己很快就回到了宫廷,而且还能使希尔杜央被召回和复职。

从这时起人们看到他有时在皇帝身旁,有时在他的修道院里,轮流地过着一个受宠爱的教士和一个严肃的修道士的生活。我们跟他隔着这样一段时间,所以很难确定他的世俗的雄心和宗教的热诚在其行动方面扮演着什么角色。看来可以肯定的是他对前者和后者都不是毫不关心的,而且在他整个一生中,也像在这个时期一样,他对自己的命运和自己的济世几乎是同样感兴趣的。

840年虔诚者路易死后,秃头查理对辛克玛尔给予同样的恩宠:从840年到844年,他在这个君王的宫廷里作为他最亲密的亲信和一切教会事务方面的主要联络员。查理给了他好几个修道院长的职衔。844年他参加了维尔纳叶的宗教会议。兰斯总主教的

席位由于总主教埃博的罢免虚悬了九年——这件事既复杂又暧昧，它的详情我不想去研究。最后，神职人员要求补派人员担任这一要职，于是第二年，即845年，在博韦的宗教会议上，那时三十九岁的辛克玛尔被选为兰斯的总主教。

他在高卢—法兰克教会里的活动和影响是在这个时期开始的。他当了兰斯的总主教三十七年，从845年到882年12月23日为止。在这么长的时间里，人们在三十九次宗教会议，还有许多没有留下纪录的小型教会会议的法令上看到他的签名。在大多数这些宗教会议上，他主持并领导了会议工作。[①]

① 辛克玛尔参加了：

844年维尔纳叶的宗教会议	862年比斯特的宗教会议
845年博韦的宗教会议	862年苏瓦松的宗教会议
同上年莫城的宗教会议	862年比斯特(移至苏瓦松)的宗教会议
847年巴黎的宗教会议	863年桑利斯的宗教会议
849年吉尔塞的宗教会议	863年凡尔勃利的宗教会议
849年巴黎的宗教会议	866年苏瓦松的宗教会议
850年莫兰的宗教会议	867年特鲁瓦的宗教会议
851年苏瓦松的宗教会议	869年凡尔勃利的宗教会议
853年同上的宗教会议	869年梅斯的宗教会议
853年吉尔塞的宗教会议	869年比斯特的宗教会议
853年凡尔勃利的宗教会议	870年阿底尼的宗教会议
857年吉尔塞的宗教会议	871年杜渐的宗教会议
858年吉尔塞的宗教会议	873年桑利斯的宗教会议
859年梅斯的宗教会议	874年杜渐的宗教会议
859年图尔的宗教会议	875年沙隆的宗教会议
860年地点不详的宗教会议	876年蓬蒂翁的宗教会议
860年图尔的宗教会议	878年纽斯特里的宗教会议
861年苏瓦松的宗教会议	878年特鲁瓦的宗教会议
862年桑斯的宗教会议	881年斐斯姆的宗教会议
862年沙勃隆尼耶尔的宗教会议	

兰斯教会的史学家弗洛多阿德手里有教会的档案，他专门提到他的四百二十三封信[1]，还指出几乎每页档案里有大量其他东西。这些信件都是写给国王、王后、罗马教皇、总主教、主教、修道院院长、教士、公爵、伯爵等人的。辛克玛尔显然同那时所有著名人物常有亲密的书信往来。最后，他给我们留下了大小不等的宗教的或政治的著作七十种，由西尔蒙神父编集成对开本两册，后来由另一个耶稣会的塞罗神父加了第三册；我们也确切知道有许多辛克玛尔的其他著作没有流传到我们手里。

先生们，的确这是活跃而有力的一生。为了很好地评价并从中了解许多有关当时一般历史的情况，我们必须根据三个主要观点把其中包含的有关辛克玛尔的事实稍稍分类：1. 在高卢—法兰克教会和他的教区的外面，在他同国家世俗势力即法国国王们的，或是他同外国教会势力即罗马教皇的关系方面；2. 从高卢—法兰克的教会和他的教区内部，在他的教会的影响和他的主教派的管理方面；3. 在他的作为神学家和著作家的科学和文学的活动方面。辛克玛尔一生的一切重要的和有教育意义的事实都是同这三方面，不是这方面就是另一方面联系着的。

I. 从辛克玛尔同国家世俗权力的关系看，他整个一生表现为法国朝廷的主教、两个国王的指导者(directeur)。明智地说来我以为他是朝廷的主教。实际上我们发现，朝廷的所有事务、所有公开的仪礼都以他为首。在这个时期里一共举行了四次国王和王后的加冕礼和任圣职仪式，而四次都是由辛克玛尔主持的。856 年

① 《兰斯教会历史》，C. 18—28，收在我的《关于法国历史的回忆录汇集》内。

他为秃头查理的女儿凡尔勃利·汝提斯加冕,她出嫁给盎格鲁—撒克逊的国王埃特尔伏尔夫。866年他在苏瓦松的宗教会议上为秃头查理的妻子赫尔曼特罗德加冕。869年在梅斯宗教会议上他为洛林国王秃头查理本人加冕。877年他为法国国王结巴路易加冕。总而言之,在所有这些重大场合,在他的教区里或教区外,在教会的或世俗的大会上,在宫廷里代表教会和在教会同国王联合时主持会议的总是他。

在性质上比礼仪更严重的事情里,在严格意义上的政治里,辛克玛尔生活的显著特征是对直系即对查理曼的合法后代的不变的忠心,这在当时,在王位的一切沧桑变化和统治者家族的一切纠纷中间是一件很不容易处理的工作。不论是由于情感、原则、预见还是由于灵活性的关系,辛克玛尔的信念从来不曾在这错综复杂的迷宫里迷过路;他总是与历史定为叛乱的那一边保持某种距离,而那些被认为是法国真正的王统的君王们总是把他计算在他们的保卫者之内的。然而人们同时看到他同他们的敌人或对手们巧妙地相处得很好。说辛克玛尔在历史上具有阴谋家的外貌,那是不公正的。没有什么东西能表明他想搞阴谋,能表明他不惜任何代价去寻求活动、影响、占优势的机会;可是一切都证明,如果需要的话,他知道如何灵活而巧妙地使用阴谋,证明他长于获得和保持他的影响,只要他在国家和教会里的地位的利益认为这对他是必要的。因此在他长长的一生中,在所有的国王、在所有当代势力中他享有巨大的信誉。我们看到他不但参预国王和教会的关系,而且也参预世俗统治机构本身之中;他被使用于困难的使命,在微妙的问题方面被咨询。这种政治活动不仅显示在他的历史中,而且还

保存在流传下来的有关它的书面文献里。我们有他写的五部著作或者是关于一般管理的，或者是关于他参加的事件和事务的，它们对于那个时期法国的思想和政治状况有很多可贵的参考价值。这些著作是：

1. 一本写给秃头查理的名为 De regis persona et de regio ministerio[①] 分为三十三章的专著；按我们现在的思想来看，那是一本关于道德而不是关于政治的著作，但它在九世纪确实是关于政治的，因为教士们对政府施加影响时是用道德的名义发挥他们的教诲的。而且在辛克玛尔的这部著作里，道德是跟大量关于审慎和实际智慧的教训混杂在一起的，很像十五世纪时成为整个政治科学而以《君主论》作为其范本的那些著作。

2. 877年末写给加冕后的结巴路易的一封信，信中包含着一些关于如何治理他的国家的意见，结尾有这么一段非常明智的话：

"我上书陛下，像我当面口头讲一样。至于教会和国王本身的那些事情，我在这个问题上决不应该在未得到人们一致同意和提出意见时就提出确切的意见，我既不能也不敢一个人决定……如果在这期间忽然发生了什么麻烦事儿（但愿上帝不让我们遭遇这种事情！），同时如果陛下愿意把这种麻烦事告知我时，我将尽我之所知和力之所及，以我的劝告和效劳来帮助您。"[②]

3. 一封呈送给皇帝胖子查理的信，要求他监督法国的两个年轻国王路易三世和卡洛曼的教育，并给他们以好的顾问。

---

① 辛克玛尔文集，第二卷，第184页。

② 同上。

4. 一封写给西部法国的大人物们的长信,他们曾与辛克玛尔商量关于国王卡洛曼治国的情况,在这封信中,他把摘自阿达尔哈尔特的著作 De ordine palatii 的长篇摘录,也许是它的整个抄本转给他们,这部著作里展示着我早已论述过的查理曼统治方法。[①]

5. 最后是在 882 年,即辛克玛尔死的那一年,在他刚从诺曼人围困下逃出来的他那个主教城市埃佩尔奈写给他本国主教们的一些对卡洛曼统治的意见。在统治方面,他曾帮助过的那些国家的事务是那么多,它们继续使他操心。

先生们,我们切不可认为,这种对政治要津的渴望,这种辛克玛尔经常在朝廷里享受到的声望,对这位主教的独立性或毋宁说对他的自尊心来说是分文不值的。正像你们方才看到的那样,他完全不是那种蛮横无理而爱找碴儿的高级教士,这种人在虔诚者路易和秃头查理的统治下,只顾在他们面前使王国屈辱;但他公开主张,作为一个总的立场,坚持成为他们的抱负的那些原则,并不止一次地以完全跟他们相似的语言来反对世俗权力的意愿。我们在他关于洛泰尔和端特贝格离婚(我已向你们谈过他们的争吵)的论文中看到:

"一些智者说,他既然是国王,就不应服从法律或任何人的判断,除非上帝自己……上帝使他成为国王……而且既然不管他干了什么,他不应被他的主教开除出教会,那末也不应被别的主教们审判;因为只有上帝有权命令他……这种语言完全不是一个宽容的基督教教徒的语言;他充满了亵渎神明的话和魔鬼的精神……

① 本书第二卷,第二十讲。

使徒们的权威说，国王们应该服从于以上帝的名义被授以神职的那些人和监视他们的灵魂、使这一任务不成为一个使他们痛苦的原因的那些人。有福者教皇基拉西乌斯写信给皇帝阿纳斯塔修斯说：'这个世界由两个主要的权力统治着：教皇的威权和王家的尊权；教皇的威权尤其巨大，因为他们连国王们自身的灵魂也得对上帝负责……'当人们说国王不应服从任何法律和除上帝以外的任何一个人的判断时，如果这位国王像他的名字所指出的那样是真正的国王，那末这句话完全是真理。他被称为国王，因为他管理和统治；如果他按照上帝的意志统治他自己，如果他领导好人走上正道，并挽救坏人，引导他们改邪归正，那么他是国王，不需受除上帝以外的任何人的审判……；因为法律不是为正直的人制定的，而是为不义的人制定的，……可是如果他是通奸者、凶手、有恶癖者、贪婪者，那么他应当受到审判，受到主教们即上帝权力的体现者们的秘密的或公开的审判。"[①]

说实在的，教会的最高权力的准则从来没有这样正式地有条理地被表述过。

事实上，辛克玛尔的一生充满着反抗那些正是他以最大的热诚为之效力的君王们的行为的，而且他对他们使用的语言是最强硬和傲慢的。我只举一个例子：

881 年在路易三世统治时期，在这位国王跟斐斯姆的宗教会议之间在涉及选举一个博韦的主教的问题上发生了争执；国王保护和固执地支持一个名叫奥达克尔的神职人员，而宗教会议却认

---

① 辛克玛尔文集，《论洛泰尔和端特贝格的离婚》，第一卷，第 693—695 页。

为这个人不合适。辛克玛尔写信给路易说：

“至于您告诉我们说，您决不做您已经做过的以外的事，您要知道，您不做，上帝会自己来做他高兴做的事。皇帝路易（虔诚者路易）没有活得像他父亲查理那么长久；国王查理（秃头查理），您的祖父，没有活得像他父亲那么长久；您自己的父亲（结巴路易）没有活得像他父亲那么长久；但即使生活在您的父亲和祖父在贡比涅生活过的那种盛况中，您不妨看一眼您父亲安眠的地方；如果您不知道那地方，您可以问问您的祖父死在哪里和安眠在哪里；不要让您的心灵在为了您和为了我们大家而死去的那个人面前自高自大起来，那个人后来从死亡中复活了，而不再死了。您要确信您是一定会死的：但不知道在哪一天，也不知道在哪一个时辰；因此您需要像我们大家一样，随时准备响应上帝的召唤……您不久就会死去；然而神圣的教会，连同它的在其最高领袖基督之下的领袖们将按照他的预言，永远存在。”①

我可以成倍地增加这种引录：辛克玛尔的著作也像他的整个一生那样证明，无需谈到像叛乱和篡夺国家权力等那么远，他在两种势力的关系方面，承认查理曼死后在高卢—法兰克教会里发展起来的一切准则，还证明他知道必要时可利用这些准则作为抵抗的工具。

至于他跟另一种势力、教会的最高权力即罗马教皇的关系，则比他在这个问题上所抱的思想更难以判定。在这问题上存在着许多矛盾和疑问。辛克玛尔似乎常常深得罗马的欢心：利奥四世在

① 辛克玛尔文集，第二卷，第199页。

寄给他大主教穿的白羊毛披肩时,给了他天天穿它的权力。他说,这个权力他从未给过其他大主教。阿德里安二世、约翰八世都按照他的劝告行事,并把他向他们要求的东西都给了他。在尼古拉一世对国王洛泰尔关于端特贝格和瓦尔特拉德的重大斗争中,辛克玛尔站在罗马教廷一边,支持它的事业,因此获得它的很多尊敬和好感的表示。相反地,在其他一些场合,我们看到他不但反对,而且跟罗马教廷斗争,因此受到很坏的待遇。我已向你们讲过他在苏瓦松主教罗泰德的事件中遭到的挫折。[①] 我要引证另一件事,在这件事中,尼古拉一世对他也没有更多的好感。辛克玛尔在兰斯的任职的前任艾博曾任命了几个教士和副祭,其中有个叫伍尔法德。人们说这种任命完全不合教规,说艾博既不是兰斯的合法的总主教,没有授与圣职之权,应该把这些自封的神职人员撤下来。853 年,这个问题被提到苏瓦松的宗教会议上;于是经过相当长久而奇特的手续后,不知究竟是由于辛克玛尔的影响,还是由于宗教会议的真实意见,由艾博任命的教士和副祭都被免职了。他们便向罗马呼吁;866 年,尼古拉一世命令重审这件事:一次新的宗教会议在苏瓦松举行,罗马教皇给了来开会的主教们一封长信,在这封信里辛克玛尔在 853 年的行为受到了严厉的训斥:

“人们在那里看到大主教一会儿放弃、一会儿重新抓住他的权力;一会儿服从宗教会议,一会儿又主持宗教会议;轮流当被告、当原告或当审判,按照他自己的幻想处理一切事情,不断变换角色,

① 本书第二卷,第二十七讲。

因此在外表上就像某种并非总是同一种颜色的动物似的。”[①]

面对着这样的指责并面对着秃头查理本人的影响——这一次他赞成他的对手们——辛克玛尔在高卢—法兰克教会里的优势衰退了：被免职的神职人员都恢复了原来的教阶；虽然罗马教皇嘱咐在他们的胜利中对辛克玛尔要注意到分寸，但他的失败是明显的。

同样的斗争和同样的结果，在另一些场合里重新出现，我不愿让你们耗费时间在这些事情的细节上。人们从中看到尼古拉一世对辛克玛尔一会儿宽容，一会儿严厉；而辛克玛尔这一边，在给罗马教皇的通信里显得特别地为难，在他的准则和语言方面摆动不定。他一会儿自己承认并以卓越的语词宣告教皇的最高权力；一会儿保卫大主教、主教们的权力，并甚至似乎要为国家教会的独立奠定基础；接着他又立刻放弃他在这个问题上说过的一切，好像害怕人家指责那些虽然是他所不能抑止的，但也许是他愿意让它透露出来的准则和意图。在弗洛多阿特的《兰斯教会的历史》中编入的辛克玛尔写给罗马教皇的信件，在每一个字上都透露出这种思想上或愿望上的摇摆不定。

总的说来，又考虑到思想上和时代上的巨大不同，在辛克玛尔的处境和行为里，不论是对世俗权力的，还是对罗马教廷的，都存在着某种同十七世纪波舒哀在一些几乎类似的问题上的处境和行为的相似之处。这并不是这两个伟大的主教，作为作家，他们之间有着一些相似之处：写作的才能，表达的天资，想象力和风格的鲜明，辛克玛尔是全然没有的；仅仅看一下他的著作，是决不会产生

① 拉培，《宗教会议》，第八卷，第 834 col.

探索他与波舒哀之间的任何关系的念头的。可是如果我们更深入地看一下,这相似性就变成实质性的了,而这两个人可以互相解释和说明。通过他语言的一切不确定和一切变化转折,人们看出辛克玛尔是一个坚定而勇敢的人和有力的逻辑家,他一旦形成一个原则或一个体系后,就能很好地得出它们的结论,并以其活泼的思想,毫不犹豫地一直追究到它们的最后结果。然而同时他又是个富于情理的人,具有很大的实际理解力,他看见外部环境以怎样的障碍反对他的思想,并且不让自己被关于它们应用上的可能性和权宜性的逻辑诱惑所欺骗。他在写作时,往往以那种似乎对自己的大胆而自由的发挥颇感高兴的那种思想高度来提出或引伸出一些准则。在行动时没有一个事实、没有一个实际情况的细节不被他注意到;他理解能影响事情的进展和取得成功所需要的一切;他明智地衡量可能做的事并立刻抓住它去做而不做更多的事。因此,在他的思想和语言中有时显出一种为难和困惑的情景。占支配地位的一会儿是逻辑家,一会儿是事业家;可以说,他是在他的思想上的严格的坚定性和理智上的实际的不偏不倚之间不断地波动着。

生活在一个十分不同的社会和环境里的波舒哀的情况正是这样。这位高大的天才,这位朴质而不得不信服的推理家一眼就能看出一个原理的最后结果,并像抓住狼牙棒那样抓住它们,而让他的对手在他的一击之下全部倒下,可在实践上却不止一次表现出没有把握、拖拉等待,毫无逻辑上的严密性,倾向于谨慎和折衷办法。这纯粹是灵魂的脆弱、屈从和一种投降的倾向吗?有时候也许如此,可是肯定不会一直如此。另一个原因导致这种反差。当

波舒哀的精神是自由的和单独面对他的思想时,不论他处理的是什么体系,不论它涉及的是教皇的权力还是国家的教会,是权威还是自由研究,不论他是想攻击还是想保卫它,他就像杜阁先生所说,勇敢地登上某一思想信念的船,张满帆凭风驶往任何遥远的地方去;可是当他必须行动时,当他受命实际上来处理不同势力之间的关系时,那么,一切需要考虑的事、一切行动上的困难都出现在他面前了;他知道他的时代、社会和思想的状况所需要的是什么;他的见识的明智和公正抑制了他思想的勇敢;于是一种似乎像是奴隶的屈从的审慎和小心取代了最近成为他的特征的那种难以对付的雄辩术和那种傲慢的口才。要把哲学家的高明和理性的结果跟实践家的思想灵活性和共同意识结合起来是个困难问题。辛克玛尔和波舒哀都没有解决这个问题;可是他们知道如何根据两种不同的观点轮番使他们各得其所:他们自认为能够,如果不是能够使双方和解,那么至少能够扮演这两种角色;正是这种优点补救了他们的缺陷。

先生们,请你们原谅我稍稍停留在这看来是离题的类比推理问题上。可是为了向伟人们表示公正,应当很好地了解他们,而为了了解他们,就应当长久地围着他们转,因为他们有很多不同的面孔给我们看。

II. 在辛克玛尔的教区内部,在严格意义上的教会管理上,他没有哪类困难需要克服;他是单独的一个人、也是主人;他能够,至少几乎总是能够按照自己的意见处理事情;他专制地、有时甚至是专横地管理,但一般总是明智地、按照处在他权力之下的神职人员和信徒们的真正利益来管理。我们有他的关于管理的书面文献,

即写给他的教士们的敕令，就像国王写给他的伯爵、钦差大臣(missi dominici)或其他人员似的。流传下来的辛克玛尔的敕令分属于四个不同的时期。第一个是852年写给他的教区里的神职人员们的，是在这些神职人员在他主持的、在兰斯举行的大会之后写的，包含有四十三件，其中十七件是关于教士们的行为的，是以戒律的形式写的；二十六件也是这同样的内容，是以提问和调查的形式写的。第二个有三件，都是857年写的；第三个有五件，是874年写的；第四个有十三件，是877年写的。[①] 这些敕令一般地说都是很明智的；它们的目的有的是向神职人员建议行为要合乎规律，向他们介绍知识和一种文雅而合法的管理，有的是阻止处在普通教士和主教之间的主教代理的欺压行为的，这些主教代理常常欺压他们的下属；最后还有的是保护教区使其免受世俗行政官员的侵犯、世俗人员的骚扰和掠夺等。它们证明了一种积极、有预见而能干的管理，这种管理的目的是在于促进精神和物质的福利。

III. 先生们，到现在为止我已努力向你们介绍了作为宗教的或世俗的长官，作为主教或国王的咨询人员的辛克玛尔。现在留待我们做的是在他作为神学家的智力活动中考察他；这对我们来说，至少在今天，在我们现在探讨的问题中，是最重要的一点。

基督教的神学在这个时期，即在整个九世纪里，经受了尚未被一般人所认识的一场革命。从六世纪到八世纪，它像人类思想的任何部门一样正处在休眠中。在这阶段，我们没有看到任何重大的宗教问题被人讨论；有主教、教士、修士，但没有神学家。神学的

① 辛克玛尔文集，第一卷，第740—741页。

讨论是在查理曼治下才重新开始的;你们当能记得,我们看到那时有关于圣像的崇拜、耶稣基督的性质、圣灵的巡行瞻礼的讨论;智力的活动一旦循着这个方向发动起来,便会不停止地向前发展。可是它不久改变了性质。在最初五个世纪里,由希腊和罗马的神父们所创立的基督教神学,即使在斗争中也是接受它所以产生的那个古代文明的印象的。由圣·巴西尔、圣·亚大纳西、圣·哲罗姆、圣·奚拉里、圣·奥古斯丁等提出和整理的这个系统的教义,根本和斯多噶学派、柏拉图学派、逍遥学派、新柏拉图学派等一切系统不同,但它使自己和它们结合起来了;它是一种哲学、一种学说,教会的决定并不是它的唯一的源泉,教会的权威也不是它的唯一的支持。当神学运动沉睡了一百五十年之后,在西方重新开始时,最初几个世纪的神父们,特别是圣·奥古斯丁,被认为是无可反驳的权威和信仰的导师。他们于当时开始兴起的神学家们,就像使徒和圣经之于他们自己一样。可是世俗社会和教会社会的情况已完全改变;新的神学家们在选定最初的神父们作为师傅时,发现已不可能再现他们,甚至模仿他们。在产生于罗马社会内部的最初五个世纪的神学和产生于基督教教会内部、而且确实在九世纪时开始的中世纪神学之间有着一条鸿沟。我不能妄图在这里谈论关于它们的区别及其原因的这个新而重要的问题;我只能顺便,并在一个特殊的题目里指出它的存在。

在这一时期有两类宗教问题重新出现:1. 一些纯粹是基督教的问题,即专门属于基督教而并不必然在一切宗教哲学里产生的问题,因为它们跟人的一般性质没有关系,或者只有很远的关系:例如涉及耶稣基督的性质、三位一体、使圣餐面包和葡萄酒变成耶

稣的肉和血的变体等等问题;2.人们在一切宗教、一切哲学里遇到的一般性问题,因为它们是从人类天性的本质中产生的,诸如善与恶的起源问题,赎罪问题,自由意志问题,宿命论问题等。

对于第一类问题我没有什么要说:它们属于纯粹的基督教神学;第二类问题来自一般思想领域。在这第二类问题里我选择自由意志问题和宿命论问题,我已经对你们谈过,这两个问题是在九世纪兴起的,辛克玛尔和那时的所有伟大的有才学的人都曾对此进行过长时期的认真的研究。

我请你们尽量确切回想一下我们在九世纪初在圣·奥古斯丁和他的弟子们反对贝拉基及其继承者的斗争之后把这个问题留下来时的情况。两大异端出现在我们眼前:1.贝拉基派和半贝拉基派异端,他们把人的道德生活中的主要部分归因于人的自由选择和自由意志,并大大地节略了上帝对人的灵魂的作用,虽然他们还力图保存它;2.宿命论派的异端,他们取消或者几乎取消了人的自由,并把人的道德生活和命运归因于上帝的直接作用。我们已看到宿命论派自认为是圣·奥古斯丁的唯一忠实的弟子,并自称他们的原理是从他的著作中推演出来的。我们已看到圣·奥古斯丁不承认他们与自己有关系,拒绝取消人的自由;我们已经看到教会学他的榜样,以比哲学的结果更多的道理使自己处于两派之间,一方面谴责宿命论派,另一方面谴责贝拉基派或半贝拉基派,并同时毫不调和地支持人的自由和上帝的恩典对人的灵魂的万能的作用。我们正是把讨论停留在这一点上的。[①]

---

① 本书第一卷,第五讲。

当争论在九世纪重新开始时，人们的思想已大为改变；头几个世纪的神父们，其中也包括圣·奥古斯丁，已经考虑过所有这些问题，尤其这个问题，分做三个方面来考察：1.作为从事物本身来考察问题的哲学家；2.作为负责管理教会的教会领袖们；3.作为有责任维护正统，也就是说使各种问题的解决和基督教的基本原则和谐一致的信徒们的导师。我已尽力指出，这些不同角色的联合如何想对贝拉基所引起的争论发挥而且事实上的确发挥了其最大的影响。到九世纪时，任何这一类的东西都已不再存在：思想已不再有那么多的自由和伟大；任何人已不再像圣·奥古斯丁那样同时是哲学家、教会的领袖和信徒们的导师，首先，神学家们已成为哲学观点的十足的外行人。他们的教义完全建立在他们之前的神父们的原文上，只致力于从早已定下的信条中演绎出结果来。从我们现在所谈的那个时代起，神学精神的基本性质是决不在事物本身中考察事物，但根据一切思想同某些已确定的原理的关系来判断一切思想。在近代欧洲，神学家们在这方面扮演了法学家们在罗马世界所扮演的同样角色。罗马的法学家们完全不研究我们叫做法律的普遍原则或自然法则的那种东西；他们作为出发点的是某些公认的原则、某些法的先例；而他们的技巧在于精巧地阐明各种结果，以便出现一些具体情况时应用于它们身上。因此罗马的法学家都是些非常机灵而精确的逻辑学家，但决不是哲学家。中世纪的神学家们也是这样一种人，他们都致力于这种同样的工作并达到同样的优点，即逻辑的严格和精细；也陷入同样的错误，即不大注意事物本身和对现实没有任何感情。

然而特别在自由意志和上帝的恩典的问题方面，圣·奥古斯丁

曾提出了一切原则。他的学说已成为必然的出发点,没有人敢承认自己违背过。不论一个人愿意支持什么意见,不论是人类自由还是宿命论,只有通过根据圣·奥古斯丁的原文作推论,并把它们当做自己的规则才能允许他为自己的体系辩护。总而言之,争论已成为一个逻辑问题:它已不再是一个哲学问题。争论是在这个旗帜和这些情况之下重新开始的。请看它是怎样和在什么情况下重新开始的:

一个撒克逊血统的名叫戈特沙尔克的教士,在修道院长赫拉班培养下住在富尔达修道院里。关于赫拉班,我曾向你们提到过,他后来是梅因兹的总主教,是当时最著名的神学家之一。戈特沙尔克不知由于什么原因,不愿继续留在这修道院里当修道士,他成功地取消他的修道士契约。赫拉班为此对他抱有很大的反感。戈特沙尔克离开了富尔达修道院,退隐到位于苏瓦松教区的奥尔培修道院,因此处在作为大主教的辛克玛尔的管辖之下。847年前后,戈特沙尔克不知什么原因到罗马去朝圣。在回来时他在皮德蒙特的一个山谷里一个名叫埃伯哈特的当地伯爵的家里停留。他在那儿也许是跟埃伯哈特伯爵,也许是跟同样在那里的维罗纳的主教诺丁就神学问题进行了长时间的谈话。戈特沙尔克说,善与恶、上帝的选民与上帝所摈弃的人在任何时候都同样是由全知全能的上帝预定了他们现在和将来的命运了的。维罗纳的主教听到这种意见非常吃惊,这或者是由于他觉得这种意见很新奇,或者是由于这早就使他反感,便向这时已经成为梅因兹总主教的赫拉班告发,并说服他与其进行斗争。已经对戈特沙尔克抱有成见的赫拉班写信给埃伯哈特,告诉他说,他在自己家里窝藏了一个异端。

被指责的戈特沙尔克为了为自己辩护,立刻离开了那个地方。848年人们在梅因兹见到他,他给赫拉班写信为自己的行为辩护。可是他受到了同一年在梅因兹召集的宗教会议的谴责,于是赫拉班奉宗教会议之命写信给辛克玛尔说:

“慈爱的长者,愿您知道,有一个名叫戈特沙尔克的流浪的修道士自称是您教区的有圣职的教士,他从意大利来到梅因兹,散布一些新的迷信和一些关于上帝的宿命论的有害的意见,把人民引入歧途;因为他说,有一种对好人也对坏人的宿命论,又说,在这个世界上的有些人,上帝宿命论强制他们走上死亡的道路,因为他们不能改正自己的错误和罪恶,仿佛上帝从一开始就把他们造成为无可救药的人的。……最近在梅因兹举行的一次宗教会议上,听了他亲口说出的这种意见并发现他已是不可救药了之后,经我们非常虔诚的国王路易的同意并奉国王之命,我们决定,在谴责他和他的有害的教义之后把他遣还给您,以便您把他囚禁在他曾从那里不正当地出来的您的教区里,不准他再宣传错误言论和引诱基督教人民。据我听到的,他已经引诱了许多人,并使他们不太专心于他们的拯救灵魂的工作;因为他们说:‘我为什么要辛辛苦苦为上帝服务呢?如果我命运注定要死的,那我决不能躲过它;如果我命运注定要活的,那我即使做坏事,毫无疑问也能达到永恒的安息’”。

辛克玛尔基本上不是个神学家;治理的锐气,实践的机巧在他身上占着统治地位,他对神父们没有作过非常认真的研究。当赫拉班的信送到他手里时,他判断戈特沙尔克和他的意见,主要是根据情理的本能而很少根据广泛和深刻的神学知识。此外,他是高

傲和专断的:戈特沙尔克鼓动信徒们并抵抗他的上级。辛克玛尔马上(在849年)在瓦兹河上的基耶尔西举行的宗教会议上谴责了他,同时想用暴力驯服他,他下令公开处罚他,并勒令他撤回自己的意见,把他的著作付之一炬。然而专横的气焰决不能攻克信仰的顽固堡垒;戈特沙尔克反抗这一切处置,结果被关进了奥特维利埃的修道院的监牢,他在那里受到非常严厉的处置。

事情很快就宣扬开了。辛克玛尔并没有很好了解他同时代神学家们的思想,也不了解从圣·奥古斯丁那里取来的一个论点能在他们身上发挥多么大的力量。不知是由于对受了如此野蛮处置的戈特沙尔克的怜悯,还是由于神学思想的得势,一种强大的舆论哗然起来反对兰斯大主教的行为。高卢—法兰克教会里极有影响的人物,特鲁瓦的主教普吕唐斯、费里埃雷的修道院院长卢普、科尔比的修道士拉特拉姆,还有其他许多人几乎同时攻击他。他们并不正面袒护戈特沙尔克方面,但他们表示反对他受到的处置,抗议人们强加于他的话的意思,并支持宿命论的学说,只抛弃其中似乎与神的裁判相反的东西。

辛克玛尔不曾料到这样一阵风暴。他写信给把这件事拉到他身上来的赫拉班,说服他要他来保卫他们共同所想的和做的;被吓倒的赫拉班什么也不写,让辛克玛尔独自去冒危险。兰斯大主教从所有各方面寻找拥护者,他首先写信给梅斯的一个名叫阿马莱尔的教士,后者应他的请求,写了一本反对戈特沙尔克的今天已失传了的著作。一个很有才能和学问的人,名叫约翰·斯各特·埃里金纳,我很快就要更多地详细谈到他,那时他在秃头查理的宫廷里很得宠。辛克玛尔要求他写文章反对宿命论,他欣然同意了。可

是埃里金纳是个哲学家和自由思想者;他宣扬人类自由比任何其他人说的还多,在他的辩护词里搀杂了许多使神学界反感的意见,因而不是给辛克玛尔帮忙而是给他帮了倒忙。反对他的声浪比反对兰斯大主教的更为强烈;论战著作日益增多;得意洋洋的神学家们在斯各特·埃里金纳的著作中发现了千百处的异端邪说。尤其是里昂的教会在它的大主教勒米领导下非常活跃地参加了这场斗争。一个无声的斗争始终在高卢的南方和北方之间存在着。高卢的南方保存着更多的罗马文明的残余;北方则有更多的日耳曼的性格。里昂的大主教是高卢南方最重要的高级神职人员。教皇宝座之争渐渐可与教义之对抗相匹敌了。辛克玛尔受到了他的作家们的损害,为了自卫,便乞援于权威这个武器。853年在吉尔塞举行的宗教会议提出了在这问题上被宣布为正统意见的四条意见,于是戈特沙尔克又第二次处于被谴责的地位。但里昂的大主教也能召开宗教会议并写出条款。855年他在瓦朗斯也召开了一次宗教会议,吉尔塞会议的那些条款也受到了谴责。辛克玛尔再次求助于学问和论证;但这次他决定不把这件工作交托给任何人,而他自己在857和859年写了两部关于宿命论的著作,其中一部已失传;另一部流传下来的,是写给秃头查理的,分为四十四章,包括六章结束语。书中重新叙述了论战的整个过程,大大炫耀了一番在神学方面的博学;但实际上神学的精神是缺少的;那里更多的在一般概念中显示出来的是机智而不是证论的精妙;作为名副其实的神学家,辛克玛尔的论敌要比他强得多。

因此他的一些著作完全没有使争论结束;结果这个问题也像那时一些重大问题一样被送到罗马才告结束。很难肯定尼古拉一

世是否采取一种明确的立场,或宣布两种意见中的哪一种是教会的教义。然而人们清楚地看到他倾向于戈特沙尔克的意见和朗格勒宗教会议于 859 年批准的瓦朗斯宗教会议的教规。他在这事上的通信和做法对辛克玛尔都是不大有利的。

争论就这样拖长下去,虽然在减弱,直到戈特沙尔克在 868 或 869 年 10 月 30 日突然逝世为止。这之前不久,大家看到他病得很厉害,奥特维利埃(他始终监禁在那里)的修道士们同辛克玛尔商量他们对他应该怎样做。毫不动摇的大主教回答说,他必须撤回自己的意见,否则他们必须拒绝他的忏悔和圣事。戈特沙尔克同他的迫害者同样坚定,他再次拒绝撤回前言,于是就在这些严厉措施的重压下死去。辛克玛尔只比他多活了三年。他死于 882 年 12 月 21 日。诺曼人的一次入侵把他逐出了他的主教城;他在他避难的埃佩尔奈仍在写作。

先生们,我该停止了;一句话就可以结束我关于这次大论战的报道。你们可以看到其中有三种因素,可以说是三种思想,它们的共存和斗争,在很长一个时期里构成近代欧洲知识界的历史:1. 逻辑的思想,它在职业神学家中占优势,他们专门从事于推论,从不成问题的原则中推演出结果;2. 政治的思想,这一般而论是教会的领导者们所特有的,他们主要是担任管理的职务的,多数着眼于实际观点而不着眼于逻辑观点,着眼于事业而不着眼于讨论;3. 流行于某些自由思想者中间的哲学的思想,他们力图从事物本身来考察事物,抛开实际的目的和既定的原则来寻求真理。神学的思想、政治的思想和哲学的思想,都公开地在这件事里起作用:辛克玛尔在那里代表政治家,戈特沙尔克代表神学家,斯各特·埃里金

纳代表哲学家。最后一位我仅仅对你们提了他的名字;我将在下一讲里详细谈论他。

第二十九讲

本讲的目的——九世纪的哲学思想——斯各特或埃里金纳——他的国家——他的出生日期——关于他在希腊旅行的传说——他定居在法国,在秃头查理的宫廷中——关于秃头查理治下的宫廷学校——在那里研究的古代哲学——斯各特·埃里金纳的鼓励——他的学问——基督教与亚历山大的新柏拉图主义的关系——它们的斗争——合并的企图——雅典最高法院法官狄奥尼西的历史和所谓的作品——两种学说的基本区别:1.在出发点和方法上;2.在问题的底里——这种区别也出现在斯各特·埃里金纳和九世纪基督教神学家们之间——对他的作品的考察:1.《论宿命论》;2.《论自然界的区分》——他的名声和他的死——简述

先生们,在上一讲中我使你们想起了两个基本要素,近代欧洲的智力发展人们都归因于它们:一方面是基督教,另一方面是古代文学;基督教神学和异教哲学,宗教的论战和古典的学问;我们早就在八世纪末,在法兰克高卢的知识界在查理曼治下复兴的那个时候就已在阿尔昆身上看出了这两种要素的存在。我们认为他是那个时期思想情况的最忠实的映象。随着这种影响的发展,它们日益截然不同而分开了;到九世纪中叶出现了作为代表的两个人,一个是代表神学的要素的,另一个是代表哲学的要素的。我已向

你们说出辛克玛尔和约翰·埃里金纳的名字;我引导你们在辛克玛尔的历史中考察他那时的神学界的生活;现在让我们设法弄明白,是否有什么哲学方面的生活符合它;我们将从约翰·埃里金纳的历史中知道这一点。

在学者们中间,关于他的出生日期和国籍有许多不清楚的地方。关于他的国籍的不明确我觉得是没有多大根据的:他的双重名字清楚地说明了这一点:约翰·埃里金纳,或约翰·斯各特,意思是爱尔兰的约翰。爱尔兰从前叫做埃林(Erin),而它的人民是跟苏格兰的高地人 Scots 即苏格兰人是同一个民族的。因此,埃里金纳(Erigène)这个名字就表明他的国家就是苏格兰人的国家,而 Scot 就是他的种族和民族。所有这些小困难,所有这些博学者们煞费苦心作出的猜测,在这简单的事实面前都站不住脚了。

至于约翰的出生日期,那就比较难于确定。对这个问题,我不愿加入一种微细而无结果的争论中去。人们所能肯定的,只是他生于九世纪的最初几年,即 800 年到 815 年。我们不知道他的童年是在哪里度过的,最初在哪里读的书。可是与自然的可能性相符合的他的知识的独特性,使人们相信那是在爱尔兰。你们知道在相当长的时期中,爱尔兰是所有西方国家中能在欧洲普遍的扰攘中保持住文学并得以繁荣的地方。

我们看到很早就有一种传说,说到约翰·斯各特在东方特别是在希腊的旅行;我们在存放在牛津图书馆里的一本手稿中读到他的一段文字,仿佛就是指这些旅行的,他说:

“凡是哲学家们常去写作或存放他们的秘密著作的地方或庙

宇,我没有不加检查而放过一处,凡是可能被认为知道些哲学著作的学者们,没有一个人我不曾去询问过。”①

你们看,他并没有指出任何地点、任何时期;然而他的话似乎涉及到古代哲学家们曾生活和工作的一处地方。此外没有任何其他文献能提供这种旅行的一些线索;而约翰·斯各特所拥有的关于希腊文学的知识,我不认为是个结论性的证据。不管实际情况如何,我们看到,大约在九世纪中叶,他为了生活而定居法国,在秃头查理的宫廷里。关于他到达那里的日期也有许多争论;有人把日期后退到接近870年:但我觉得这错误是很明显的。许多文件指出,约翰是在圣·普吕唐斯当特鲁瓦的主教之前就跟他有联系的;但圣·普吕唐斯是在847年成为主教的:所以约翰·埃里金纳来到法国大概是在840年到847年之间,也许是秃头查理的正式邀请把他吸引来的。

先生们,历史关于这位国王和他的宫廷提出了一个非常错误的概念——当然这不是从政治的观点来说的;它说的一切关于他的政府的衰弱和法国在他的统治下的衰落情况是完全有根据的;可是从知识界的情况看,则比一般所说的情况具有更多的活力和思想自由,更多的对文学的爱好。在查理曼治下和在阿尔昆教导下,如此繁荣的宫廷学校,在虔诚者路易治下大大地衰落了,路易关心教会要比关心科学多得多,关心修道院的宗教改革要比关心学术的进步多得多:所以在他的统治下人们很少谈到宫廷学校的问题;这是它衰落的一个确切的证据,因为当时的社会情况,如果没有一种强大

① 伍特,《历史和古代大学》,奥克松,对开本,1674,第一卷,第15页。

的保护力,宫廷学校是不能靠自己而存在的。秃头查理使它重新站起来;他在那里请来了一些外国的学者,尤其是爱尔兰人和盎格鲁—撒克逊人;他对他们格外地加以照顾;他对于他们的工作、对于他们的交谈都很感兴趣,亲密地同他们生活在一起。因此宫廷学校重新发出了这样的光辉,以致那些同时代人把它当做新鲜事物而大为惊讶。根据圣日耳曼·德奥塞尔的修道士赫里克和特里尔教区的普吕姆的修道士望达尔培尔的话来判断,那些地方的学习研究变得如此繁荣,使希腊羡慕法国的运气,而法国则没有什么可羡慕古代的。这句话里教会夸张的成分无疑是巨大的;但无论如何,当时公众对秃头查理宫廷中的文学的复兴有如此强烈的印象,以致不说 l'école de Palais(宫廷的学校)(Schola Palatii),而说 le Palais de l'école(学校的宫廷)(Palatium Scholœ)。

先生们,那么在这所繁荣的学校里,思想的趋向是什么呢? 人们在那里最着重研究的是什么呢? 我想可以肯定,那里占重要地位的是古代的哲学和文学。关于这一点,我们有很多而且显然是不能否认的证据。

首先是可从宫廷学校的领导人并在那里任教的约翰·埃里金纳本人著作中推断出来的那些东西。你们立刻可以看出,一般来说,古代哲学是这些著作的目标。不但约翰留下的那些原来的著作出自这个源泉;他不但翻译了亚历山德里亚的新柏拉图学派的许多专题论著,而且似乎可以肯定的是,在好几个图书馆,主要是牛津图书馆里,有他对亚里士多德的几种著作的注释的原稿;十二世纪时,即在逍遥学派哲学在西方恢复专断控制地位时,罗杰·培根曾夸奖斯各特·埃里金纳是亚里士多德的非常忠实和非常明智

的解释者，还表扬了他保存亚里士多德某些著作的纯洁性和权威性的功绩。

也有人说，埃里金纳专心致志于研究柏拉图的著作；在他的谈论这两位古代大师的某些句子中，他对他们表达了如此有力而精确的判断，以致否定了他仅仅从他们的弟子的著作中或从模糊的传说中知道它们的猜测。他称赞柏拉图是“世界哲学家中最伟大的”，亚里士多德“是希腊人里对自然界纷繁事物的最精细的探索者”。[①]

他通晓希腊文是不容怀疑的，因为他翻译了属于狄奥尼西这位雅典最高法院法官的一些著作，并给他的主要著作一个希腊名字。甚至还有理由认为他懂希伯莱文，这在他那个时代是远为不寻常的成就；因为在引述《创世纪》一节诗时他改正了维尔加特的译文；他不像圣·哲罗姆那样说：“Terra autem erat invisibilis et incomposita”，而说：“Terra erat inanis et vacua”，这译文对原文更为正确，更为接近。[②]

最后，一个他那时的名叫曼农的著名学者继斯各特·埃里金纳为宫廷学校的学监，直到结巴路易之死，曼农像埃里金纳一样以古代哲学作为自己的主要的研究。好几个同时代人赞扬他对这个题目所作的博学的讲授；我们深信，在荷兰的一些图书馆里有他关于柏拉图的《法律》和《共和国》以及亚里士多德的《道德》等著作的注释。

如果没有所有这些迹象，如果它们都不值得信任，如果我们关

---

① 斯各特·埃里金纳，《论自然界的区分》，1，I，c. 33，c. 16。

② 同上 1. II. c. 20。

于斯各特·埃里金纳对希腊哲学家所作的研究工作没有下任何直接的和明确的断语，那么他的同时代人的语言将给我们清楚地指点出他的著作的倾向和性质。我对你们讲过，他应辛克玛尔的要求，为了反对戈特沙尔克而写的关于宿命论的论著，在神学家中间曾引起多么大的喧闹声。里昂教会的一个教士弗洛鲁斯立刻用这样的话来攻击他：

弗洛鲁斯的书一开始就说："以我主耶稣·基督的名义反对某个名叫约翰的狂妄自大的人在关于宿命论和上帝的先见，以及人类思想的真正自由方面的愚蠢的错误。

"我们，就是说里昂的教会，已看到了某个虚妄而浮夸的人的著作，他利用一些纯粹通达人情的推论，而且像他自夸的那样是哲学的推论来对上帝的先见和宿命论提出质疑，而且没有举出任何理由，没有说出任何引自圣经和神圣神父们的典据，就敢于肯定某些事情，仿佛人们应该根据他独一无二的妄自尊大的断言而接受和采纳它们。忠诚而在神圣的教义上有训练的读者们依靠上帝的帮助会很容易地判断和抵制这些充满着虚夸、谎言和错误的著作，它们冒犯了信仰和神圣的真理，并对忠实的读者来说，也是他们蔑视和嘲笑的对象。然而根据我们听到的人家所说的话，这同一个人在许多人中间得到了赞扬，因为似乎对各派的知识都很精通。他通过口说或是笔写，使一些人陷入怀疑，把另一些人引入他的错误，好像他讲的都是非凡的卓越的东西；他靠着他的虚妄而有毒的一派胡言，他竟那么迷惑了他的听众和歌颂者，以致他们不再信服圣经和神父们的权威，而宁愿追随他的荒谬的梦想。因此我们认为，为了我们的城市和秩序，必须通过大慈大悲的热诚对他的傲慢

无礼予以答复,"等等。[①]

你们看,斯各特·埃里金纳的著作和思想的性质已在这里对他提出的指责中被清楚地描绘出来:他是为了纯粹合于情理的,用他自己的话来说,是为了哲学的论据而受到痛斥的,而且也是为了对各派的知识都很精通而受到痛斥的。总之,他是作为哲学家而被谴责;855年,瓦朗斯的宗教会议颁布公告说:

"我们要从信徒们虔诚的耳朵里绝对排除我们兄弟们的会议[②] 如此没有预见地通过的四条条款(法规)(capitula),因为它们是无用的,甚至是对真理有害和相反的;我们还要排除用演绎推理法非常愚蠢地制定的另外十九条法规[③],因为它们在这方面虽然受到赞美,但在世俗观点方面没有能力发出灿烂的光辉,而且我们在其中只能看到魔鬼的一种发明而看不到任何有利于信仰的论据。根据圣灵的权威,我们要到处禁止它们,我们认为应该惩戒那些引进新玩意儿的人,免得将来必须用更严厉的手段打击他们。"[④]

几年以后,在859年,朗格尔的宗教会议重新提出了对斯各特·埃里金纳的这种谴责的判处。

控诉者和法官,普通神职人员和教会的集会,他们对埃里金纳和他著作的性质的判断当时都是一致的。

---

① Veterum Auctorum qui ix. sœculo de Prœdestinatione et Gratia scripserunt Opera et Fragmenta,由摩庚院长出版,4开本2卷,第一卷,第585页。巴黎,1650年。

② 吉尔塞的宗教会议。

③ 这是斯各特·埃里金纳的《论宿命论》的十九章。

④ 855年瓦朗斯的宗教会议,教规4。

让我们看看,他对自己是怎么说的;他像他的敌人描绘他那样描绘了自己。

他的《论宿命论》是这样开始的:

“既然在认真地调查研究和试图确实地发现一切事物的原因时,达到一种虔诚而完善的教义的一切方法都在于希腊人叫做哲学的那种学科和教育,我们认为必须用几句话来说说它的划分和分类法。圣·奥古斯丁说:‘人们认为并教导说,哲学即对智慧的爱,无非就是宗教;而证明这一点的是我们不同我们不赞成其教义的那些人一起接受圣礼。’那么哲学的目的是什么呢,不就是阐明真正的宗教的规则,让人们凭着它来合理寻求和谦恭地赞美上帝这个一切事物的第一个原因和统治者吗? 由此得出的结论是:真正的哲学就是真正的宗教,反过来,真正的宗教就是真正的哲学。”①

这不显然是那个与其说他是神学家毋宁说他是哲学家的人的语言吗? 他以哲学为其出发点,试图把哲学和宗教混合起来,或至少使两者和解,或者是因为他认为两者原是同一种科学,或者是因为他需要有宗教这个盾牌来保护自己,来对付以他为对象的种种攻击。

此外,在他的著作《论自然界的区分》里:

“在一切事物里我们必须听从圣经的权威,因为真理就被封闭在那里,就像封闭在一个秘密的圣殿里那样;可是我们切不可认为,为了赋予我们神圣的天性,圣经总是使用精确而文雅的字眼和符号;它利用比喻、隐蔽而形象的词语,屈就我们的弱点,并用一种

① Dedivina prœdestinatione, Rec,de Maug.,第一卷,第111页。

简单的教育方法提高我们迟钝而幼稚的思想。”①

谁辨认不出这里有一种努力往往被用来逃避对经文或教义作严格的解释,并在说明和讽喻的面纱下把某种思想自由引进宗教的研究中来?

我们决不怀疑这一点:即使在深入考察斯各特·埃里金纳的思想之前,仅仅根据流传下来的关于他的著作的传说、根据教会和他的敌人以及他自己的语言来判断,哲学的性质也生动地出现在这个人的生活和思想之中;他基本上不同于一些神学家:他是属于古代这个范畴的,他跟他同时代人谈论的是古代知识。

尽管如此,他这种性格决不是他在秃头查理身边失宠的一个原因。相反地,事实证明,查理常常去听他的讲课,对之很感兴趣,和他商量一切事务、一切可以说是他王国里发生的知识方面的难题。十三世纪编年史家吉尧姆·德·玛尔梅斯蒲利的一部手稿中的一篇轶事将告诉你们这位国王和这位哲学家的亲密达到什么程度。他说:

“约翰坐在桌旁,面对着坐在桌子另一面的国王。酒菜等食物撤去后,他们开始以轻松的情绪对开起玩笑。查理,在其他几次玩笑之后,看到约翰干了某种触犯高卢礼仪的事,便温和地责备他说:‘一个笨蛋和一个斯各特之间有多少距离?’(Quid distat inter sottum et Scotum?)‘只隔这张桌子,’约翰回答说,他把这句讽刺话回敬给了提问者。”②

---

① 《论自然界的区分》,第一卷,第66c。

② 吉尧姆·德·玛尔梅斯蒲利,在他未发表的作品《高级神职人员》中,第五卷。

这些不是一个被允许享有破格自由的才子的自由吗？他认为一切事情对他都是允许的，因为他愿意并感到有趣。

我非常倾向于认为，正是秃头查理对斯各特·埃里金纳的这种鼓励才使辛克玛尔想起使他介入他跟戈特沙尔克的争吵，叫他替自己写文章的念头。辛克玛尔这个人(我早已说过)与其说他是个神学家，不如说他是个政治家，他想的念头更多的是关于统治的而不是关于理论的，他的目的在于取得成就而不在达到真理。他看到自己处在困难的地位；法兰克高卢的大多数神学家都起来反对他：赫拉班，那个著名的赫拉班，在使他遭受损害以后拒绝支持他。他找斯各特·埃里金纳帮忙，无疑是想一方面利用他的影响，另一方面利用他的知识，并希望在他身上找到一个能干而有影响力的保卫者。

然而辛克玛尔不知道他请来帮助他的是怎样一个同盟者和他将重新开始的是怎样一种斗争。为了很好理解那时问题的所在和斯各特·埃里金纳从中所起的作用，我得把问题扯得远一些。

基督教为了巩固自己的地位，得战胜各种各样的敌人，政府、人民、教士和异教徒、世俗的权力和教会的权力、法律和习俗。可是在知识界方面，亚历山大的新柏拉图主义是它唯一的对手。严格地说来，问题是在于亚历山大的新柏拉图主义派和基督教之间。从第二世纪起，两个敌对的学派曾试图使这两种教义和解或合并。亚历山大的圣·克雷芒(死于220年)和奥利金(185年至254年)都是亚历山大派哲学的弟子，是新柏拉图学派变为基督教徒的，他们力图使他们的哲学的学说适应正在发展和采取系统形式的基督教信条。在第三和第四世纪中这些企图不止一次地重新开始；可

是它们最富有活力的时期是在第六世纪中叶。当时胜利完全属于基督教;亚历山大的新柏拉图学派被国王、人民所抛弃、贬谪、迫害,没有别的办法,只得在它的敌人的内部丧魂落魄地过日子,只能在基督教同意接受的范围内保存自己。实际上我们看到那时这学派的大多数哲学家变成了或者近乎变成为基督教徒,尽力使他们旧的意见同他们新的信仰一致而融合起来。属于这时期的著作,例如有希罗克莱斯的弟子加扎的埃涅阿斯的对话录,书名叫Théophraste;ou de l' immortalité des âmes et de la résurrection des corps,[①] 以及经院哲学家扎迦利的对话录,书名叫 Ammonius,ou de la construction du monde,contre les philosophes,[②] 这些著作的目的显然是要把垂死的可以与之适合的哲学思想和形式引入圣·亚大纳西、圣·哲罗姆和圣·奥古斯丁的神学中去。那时这类著作肯定比流传下来的多得多,证据是人们把它们编写出来为了把它们归属于古代哲学家们,希望这样能把更多的威望强加到它们身上。在第五世纪中叶,人们看到在雅典最高法院法官狄奥尼西的名字下出现几种有着我刚才叙述的那种性质的著作。雅典最高法院法官狄奥尼西是基督教传统中最著名的名字之一,是新生的基督教最光辉的胜利之一。他第一次被人提到是在《使徒行传》第十七章里。先生们,这一章是如此著名,除一切外面的证据之外,它本身还带着这样一些足以证明其真实性的迹象,所以我请你们允许我读一下主要段落的原文。基督教在古代社会中说教的情况,

---

① 神语,或灵魂不朽和躯体的复活。

② 阿莫尼乌斯,或世界的构造,反对哲学家。

任何地方都没有被如此真实而清楚地描绘过；神圣的编年史家讲过圣·保罗在雅典逗留的情况：

"保罗在雅典等候他们的时候，看见满城都是偶像，就心里着急。于是他在会堂里，与犹太人和虔敬的人辩论，并每日在市场上与所遇见的人辩论。那时有几个伊壁鸠鲁学派和斯多噶学派的哲学家遇到他。有的说，'这胡言乱语的人要说什么。有的说，他似乎是宣传外邦鬼神的。'因为保罗正向他们宣讲耶稣与复活的道理……

"他们就把他带到古希腊雅典的最高法院说，可以让我们知道你所讲的这种新道理是什么东西吗？因为你把有些奇怪的事传到了我们耳朵里，因此我们要知道这些东西是什么意思。(因为所有的雅典人和住在那里的外乡人除了说说或听听一些新鲜事儿之外，整天都无所事事。)

"于是保罗站在古希腊雅典的最高法院当中说，诸位雅典人哪，我看出你们对一切事情都太迷信了。因为当我经过这里并观看你们敬神时，我看见一只祭坛上面写着这个铭文——敬奉未识之神。因此我对着你们愚昧地崇拜的那个神，明白地告诉你们。创造世界和其中的万物的上帝，因为他是天地的主人，不住在人手所造的圣殿里，也不用人的手来服侍他，仿佛他需要什么东西似的，因为他将生命、呼吸和万物赐给大家……人们应该去寻找上帝，如果他们偶尔可能要去探索他、寻找他的话，虽然他离我们每个人都不远：因为我们就在他里面生活、活动和取得我们的存在，就像你们的某些诗人所说的那样，因为我们也是他的儿女。我们既是上帝的儿女，就不该认为上帝好像是用人的手艺雕刻出来的

金、银或石头。对这种愚昧的时代上帝装作没有看见,如今却吩咐各处的人都要悔罪,因为他已指定了一个日子,他要在这一天通过他所任命的那个人来公正地审判全世界的人。关于这一点他已给所有的人以保证了,因为他已使死者复活。

“众人听到死人复活的事时,有些人嘲笑,另一些人则说,我们要再一次听你讲这件事。于是保罗就离开了他们。

“但有些人仍依依不舍地跟着他并相信他的话。其中有古希腊雅典最高法院法官狄奥尼西……”①

这样一个新皈依的异教徒当然是新社会所珍爱的。所以从这时期起,狄奥尼西这个名字常常出现在基督教的故事里。特别在二世纪,基督教最初和最灵巧的护教论者之一的圣·查士丁曾在好多场合尊敬地提到他。据传说,第一世纪快要终了时,在95年,狄奥尼西在雅典被活活地烧死,获得了殉教者的荣誉。事情是可能的,但并没有任何可靠的证据。

不管实际情况如何,将近五世纪末,出现了以最高法院法官狄奥尼西名义发表的好几本旨在将亚历山大的新柏拉图主义和基督教神学混合起来的著作;书名是:1.《论天上的等级制度》;2.《论教会的等级制度》;3.《神圣的名字》;4.《神秘的神学》;最后,附加于教理著作的十封信。伪造是很明显的:书和信件都不可能在五世纪中叶前写的;其中提到的一些事实和习俗都不属于那个时期前的基督教教会的;我们在每一步上遇到的那些概念和文体形式都是狄奥尼西所决不可能知道的。因此六世纪上半叶,约532年,就

① 《使徒行传》,第17章,第16—34节。

在君士坦丁堡有个修辞学家希帕提乌斯抨击了这些自称的雅典官员的著作的真实性。但这些著作非常符合于那时社会情况里非常重要而被非常积极地进行的一项企图的性质:它们的目的就是实现成为那时知识界的问题的基督教教义与新柏拉图主义思想的和解和合并。公众的轻信程度是很大的,真实的批评几乎在休眠中;我所说的那些著作没有困难地在流传。很多学者,其中有忏悔者马克西姆(在 622 年),为它们添加了注释,于是它们就像原来被归属的那样,继续被贴上了著名基督徒的名字。

九世纪初,一种特殊的情况使它们在西方,尤其在法兰克高卢受到极大的欢迎。一位圣·丹尼斯在三世纪中叶被认为是高卢的使徒和巴黎的第一个主教。有些修道士的思想里坚持认为这个丹尼斯跟雅典最高法院法官狄奥尼西是同一个人。这样一来,高卢的基督教便被认为起源于一个更遥远的古代,并因而可以因有一位远为著名的创始人而自豪。814 年,圣·丹尼斯修道院院长希尔杜央(辛克玛尔就是他培养出来的),写了一本书名叫 Areopagetica 的书,支持这个意见。它很快就赢得了信誉,并在高卢成为一种全国性的经典。最高法院法官狄奥尼西的著作从此以后成了难得的珍品,824 年,东罗马帝国皇帝、口吃者米歇尔给虔诚者路易寄出了其中的一本。这珍贵的手抄本被存放和保管在圣·丹尼斯修道院里;但它是用希腊文写的,很少人能看懂;秃头查理叫斯各特·埃里金纳翻译,他担当了这项工作。这大概就是使他的博学在高卢取得最广泛的声誉的一件工作。

因此,历史地看,斯各特·埃里金纳的工作的性质是不容争辩的。他是九世纪时这种始于二世纪而在五世纪十分活跃的、想把

亚历山大的新柏拉图主义和基督教神学混合起来的企图的代表者和译员。正是在这种情况下，他显示出他是继承了这些事实和专有名词的；他是那条想把事情一直追溯到雅典本身、追溯到古代哲学各学派内部的那条虔敬幻想的链条的最后一环。

让我们从历史中走出来并深入到思想本身中去：让我们根据斯各特·埃里金纳的著作，把它们一方面和亚历山大的新柏拉图主义者的思想，另一方面和他那时的基督教神学家的思想相比较，然后判断它们实际上是否把他们自己与新柏拉图派的主义结合起来，并徒然地企图改造它们并把它们注入基督教教义。

先生们，你们也许不难理解，我在这里不能想到对亚历山大的新柏拉图主义和基督教提出非常广泛和精确的比较。我不得不限于对两种学说的一些大的方面和最一般的特征作点说明，我希望它们将足以很好地区分它们并清楚地指出斯各特·埃里金纳原该属于哪一方面。

初初一看并略去一些小问题，在亚历山大的新柏拉图主义和基督教之间有两个基本的区别值得注意：第一，新柏拉图主义是一种哲学，基督教是一种宗教。前者的出发点是人类理性；作为说话的对象的是它，所问的是它，所信赖的也是它。相反地，后者的出发点是人类理性以外的事物；它不是向它发问而是向它发命令。由此得出：在新柏拉图主义里占支配地位的是自由研究，这是它的基本方法和通常的做法；而基督教则声明它的原则是权威，依靠权威进行一切。由此又得出：虽然亚历山大的新柏拉图主义以它的著作的语言和性质来判断，显现出一种非常神秘的外貌，本质上它的原则是合于理性的；至于原始的基督教，它的性质没有什么神

秘，相反地却是十分实证的和非常简单的，然而有一超自然的原则。因此在这两种学说的出发点中，存在着根本的区别。

第二，假如我们略过关于出发点和一切哲学的初步的方法这个问题而深入到底来考察思想，我们便会看到第二个根本的区别。亚历山大的新柏拉图主义的主要学说是泛神论，物质和存在的统一，归结为一个简单现象的、或一个转瞬即逝的事实的条件的个性。反之，个性是基督教神学的基本信仰。基督教徒的上帝是一个明确的实体，它跟其他实体联系和商谈，其他实体向它请教，和它交往，它给它们回答，它的存在是至高无上的，但不是唯一的。除了其他许多迹象以外，两种学说的差异还清楚地显示在它们各自所抱有的关于人在其实际存在的现在状况以外的未来状况的思想方面。新柏拉图主义对于人类在他们死的时候的情况是怎样看的？正像被吸收在一个巨大的整体的胸怀里那样，一切个性都被消灭了。另一方面，基督教的学说是怎样看它们的呢？它把个性看作是长期存在的，甚至一直到无尽期；它用一种永恒的惩罚和报偿代替了对个体存在的吸收：所以只要对这两种学说迅速地看一眼，我们就能看到在思想的基础方面和在思想的出发点方面的一个根本性的差异，这个差异特别以我刚才指出的两种基本面貌出现。

先生们，如果我们在约翰·斯各特·埃里金纳的哲学和他那时的基督教神学之间发现有这同样的差异，那么他的思想的来源和他的思想同亚历山大的新柏拉图主义的姻亲关系，在思想实质方面和它由于历史传统而在我们面前表现出来的同样确实，难道是不正确的吗？

除了他的所谓的狄奥尼西著作的译本和几篇已经失传的或者

还是手稿①的论著以外,流传下来的还有两部斯各特·埃里金纳的巨著:1.我已向你们谈到过的他的《论宿命论》;2.一部名叫 Περὶ Φύσεως Μερισμοῦ(论自然界的区分)的论著,它包含着对他的关于人和宇宙的思想的系统阐述。

我将仅仅从这两部著作中选出一些引文给你们看。第一段引文是在有关辛克玛尔和戈特沙尔克之间的争论的、由摩庚院长出版的文集里看到的。可是由于某种我曾试图补救而未成功的不幸事件,我无法将第二部(那是最重要的)的一个全面分析(其正确性我能保证)介绍给你们,因为我在巴黎的任何图书馆里都未能找到它。它于1681年在牛津由托玛斯·加尔出版,是本对开的一卷本。各种公共图书馆都非常好意地为我找寻它;但不幸哪儿都没有。我也曾为此在英国打听过;但尚未得到。因此我只得满足于我在几部哲学史,尤其是以斯各特·埃里金纳为特殊对象的两部德国专题论著中找到的摘录和许多引文。② 顺便我还要说一说,由于我所做的细心的研究,我已经得到证明,有好几个说到过这本著作的外国作者都像我一样没有看到过它的完整的本子。关于这一点他们本应当提醒读者注意。

我先来谈第一个问题,即每种学说的开场问题,出发点和方法的问题。我刚才已对你们指出,关于这一点,亚历山大的新柏拉图

---

① 其中有一本《论上帝的幻象》,马皮翁曾在圣·奥曼尔附近的格莱尔玛莱斯特的图书馆里见到过抄本,是以这样的话开始的:Omnes sensus corporei nascuntur ex conjunctione animœ et corporis.

② 一本的书名是《约翰·斯各特·埃里金纳,或论一种基督教哲学的起源及其神圣使命》,P. Hiort 著,哥本哈根 1823 年版;另一本是《幼年时期的中世纪神秘主义》,H. 斯米特著,耶拿 1824 年版。

主义和基督教神学的根本区别是什么和前者如何有理由支持其原则，后者如何有理由支持其权威的。在下面几段里，斯各特·埃里金纳表达了他在这个问题上的思想：

I. “自然”(他所说的自然是指宇宙，即全部被创造出来的事物)“和时间是一块儿创造出来的，但权威并不是从时间和自然起源时就有的。理性是在一切事物开始时，同时间和自然一起产生的。理性自己证实这一点。权威是理性的衍生物，并不是理性从权威中衍生出来。一切不被理性承认的权威似乎是没有价值的。与此相反，理性无敌地寄托在自己的力量上，无须经任何权威批准。合法的权威，在我看来，只是被理性的力量所发现而由神圣的神父们传送出来供后代利用的真理。”①

II. 不应当端出神圣的神父们的意见作为理由，尤其是如果这些意见是大多数人所知道的，除非有必要靠它来在那些不善于推理、宁可屈从权威而不屈从理性的人面前加强论据的力量。②

III. 忠诚的灵魂的得救，在于相信我们有理由肯定的关于一切事物的唯一的原则的话，还在于能理解我们有理由相信的话③。

IV. 我认为信念无非是按一种合理的本性从它里面衍生出关于造物主的知识的某个原则。④

V. 灵魂它本身是未知的：可是它开始对它自己显露出来，并

---

① 《论自然界的区分》1. I. 第39页。

② 同上，1. IV. 第81页。

③ 同上，1. II. 第81页。

④ 同上，1. I. 第41页。

对其他东西也按它的形式显露出来，那就是理性。①

VI. 我并不十分惧怕权威，我并不十分惧怕智力较低的人的狂怒，以致不怎么敢高声宣布那些已为理性所清楚地展示并确切地证明了的事物；况且，有些问题我们只须与有学问的人讨论，对他们来说，世上只有真理听起来最悦耳，研究起来最令人高兴，沉思起来最甜蜜，如果能找到的话。②

可以肯定，没有一个哲学家曾经更清楚地表示过他的出发点的合理性，他的出发点就是一切哲学的出发点。最后的一段也清楚地指出，这场斗争当时正在这个原则与权威的原则之间进行，而埃里金纳毫不犹豫地投入了战斗。对真理和自由的忠诚，在几句话里就这样以惊人的力量表达出来了。

他走得更远，在他的著作里非常精确地到处指出哲学方法的一些原则，以致他自己也常常违反这些原则，同时像新柏拉图学派的其余人那样，常常把从已知到未知并循着观察的道路将前进的顺序完全颠倒过来。下面是这些段落中的几段。

VII. 推理的真正的程序可以从对感性事物的自然研究发展到对精神事物的纯粹沉思。③

VIII. 如果我们不愿意研究和认识我们自己，那是因为我们不愿意使我们提高到在我们上面的那个东西，就是说提高到我们的原因；因为要达到对最高典型的最纯粹的沉思，除了很好地注视

① 《论自然界的区分》，l. II. 第74页。

② 同上，l. I. 第39页。

③ 同上，l. V. 第227页。

接近我们的他的映象之外没有别的道路。[①]

IX. 对感性事物的认识远不是没有什么重要性的,它对理解理性事物是大有用处的。因为正像通过感觉我们达到理解,同样,通过创造物我们回返到上帝。[②]

科学的精神、观察和归纳的方法,在这些地方岂不是清楚地同权威和演绎的方法相反的吗?

让我们穿过哲学的门厅进到庙宇的内部去。在那里斯各特·埃里金纳跟亚历山大的新柏拉图主义的姻亲关系,其明显程度决不稍差。他本质上也是个泛神论者,而且他毫不犹豫地这样说,虽然说得很混乱,诚然,这种混乱是这种学说中所固有的,并注定它是语无伦次而荒谬可笑的(这个措辞是它试图表明自己时用的),但他这样做时做得像他的更著名的前辈一样公开、一样合乎逻辑(如果合乎逻辑这个词能在这里使用的话)。

X. 一切事物的原因,是上帝,是同时既简单而又复杂的。上帝的善(本质)使自己扩大蔓延开去,即是说,在一切存在的事物里使自己成倍地增加……最后通过同样的道路,使自己从无穷的各种各样现存的事物中摆脱出来,又回来集中在简单的统一体里,这个统一体包括一切事物,它在上帝里面,同时就是上帝。这样,一切就是上帝,而上帝就是一切。[③]

XI. 按照同样的方式,河流最初整个儿从它的泉源流出来,而当首先从泉源中涌出来的水不断地在河床中蔓延开来向前流去

---

① 《论自然界的区分》,1. V. 第268页。

② 同上,1. III. 第149页。

③ 同上,第三卷,第4章。

时，不管它的水流有多长，同样地，善、本质、智慧、神圣的生活以及一切在万物之源中存在着的东西也首先在第一原因中蔓延扩散开来，并使自己存在，然后按照一种难以言喻的方式从第一原因流进它们的结果，并这样从高级事物到低级事物不间断地流转，最后经由自然的最微妙而秘密的道路回到它的源泉。[①]

XII. 上帝，只有它是真正存在的，是一切事物的本质，正如雅典最高法院法官狄奥尼西所说："一切事物的存在是留存在它们中的属于上帝的东西。"[②]

XIII. 上帝是开始、中间和结果：是开始，那是因为一切事物都从它那里来并分享它的本质；是中间，那是因为一切事物都在它那里和靠了它而存在；是结果，那是因为一切事物都向着它移动，以便达到休息、达到它们运动的极限和上帝的完善的稳定。[③]

XIV. 一切被称为事物的东西都是上帝的映像（Theophaniœ）……人们察觉到和理解的一切无非是人们看不见的东西的一种显现，隐藏着的东西的一种表现……一条通向理解我们原来不理解的事物的道路，一个难以形容的东西的名称，一个走向我们不能达到的东西的步骤……一个没有形状的东西的形状，等等。[④]

XV. 人们在不是创造主的创造物中不能设想任何东西，只有创造主是真正存在着的。除了他，任何东西都不能合法地被称为本质的；因为一切来自它的事物，就其存在着这一点而论，无非是

① 《论自然界的区分》，第一卷，第 3 章。

② 同上，第一卷，第 12 章。

③ 同上，第三卷，第 4 章。

④ 同上，1. III. c.4.

他的存在中的某一个部分而已。唯有他不来自其他东西，它是靠它自己而存在的。[①]

XVI. 我们不应该认为上帝和创造物是两个彼此截然不同的存在，而应该看做同一个存在。因为创造物存在在上帝那儿；而上帝以一种美妙而难以形容的方式创造了自己，可以说，他在创造物里出现，从而使看不见的变为看得见，使不可理解的变为可理解的[②]。

XVII. 所有人类灵魂，在统一的形式下，靠它的智力和理性而知道的关于上帝和事物的原理的一切，它是在多种形式下靠感觉在各种原因的效果中察觉出来的。[③]

虽然我眼下没有他的全部著作，继续作这种引证对我来说还是很容易的；可是这里无疑已用不着更多的著作来证实斯各特·埃里金纳的泛神论，并指出，就其思想基础及其方法而论，他确实是九世纪时那个亚历山大的哲学的代表人物，这种哲学很久以来就是基督教知识界的对手，它从二世纪起就企图如果不是与新生的神学和解，至少是想同它合并起来。

既然在二到五世纪时当亚历山大的新柏拉图主义还是很有声望而强大的时候，这个企图没有成功，那么在九世纪时就更应该失败了，因为那时作为它的喉舌和保卫者的只有一个没有权力的、王国所宠爱的流浪的哲学家。我不想回过去谈我在上一讲里谈过的关于对斯各特·埃里金纳发出的叫喊；这叫喊既普遍又强烈，而且

---

① 《论自然界的区分》，1. II. c. 2.

② 同上，1. III, c. 18.

③ 同上，1. II. 第 74 页。

对辛克玛尔的事业很有害,因为他选埃里金纳为辩护人。埃里金纳已预料到这一点,不得不用种种预防措施来保护自己。我们在他献给辛克玛尔的关于宿命论的专题论著的开头读到:

"因此,对于我们按照您的命令并为了证明您的正统信仰而写的这本小册子,请把您认为正确的采纳并归之于天主教教会;请拒绝那些您认为是错误的;因为我们只是人,请您原谅这一点。至于那些看来似乎可疑的,那请您相信它,直到当局告诉您必须抛弃它,或者把它当作真理并永远相信它。"[①]

但这种预防措施是徒然的:我们欺骗不了知识界对手,也没法哄他们入睡。不仅一群神学家写文章来反对这个哲学家;不仅一些宗教会议谴责他;关于他的意见的谣言很快传到罗马,罗马教皇尼古拉一世大概在865到867年之间给秃头查理用这样的词句写了一封信:

"有人向我们使徒会报告,有某个苏格兰血统的约翰,最近把有福的狄奥尼西以神学学者的名义和天堂的命令用希腊文写的一本书翻译为拉丁文。按照常例,这书应当寄给我们并由我们根据判断来批准;更甚者,这个约翰虽然有人吹捧他是个大学者,但据各方面说,他对某些问题的看法并非总是健康的。因此我们非常强烈地向您建议叫这个约翰到我们使徒会来;或者至少不准他继续住在巴黎,住在他长久以来担任头儿的那个学校里,使他不能再把他的毒草跟神圣语言的好麦子混淆在一起,使他不能再把毒药

① De div. præf. ,Rec,de Mauguin,t. I.第110页。

给予那些寻找面包的人。”[①]

在学者们中间，关于这一很可怕的打击对斯各特·埃里金纳产生的结果有很大的意见分歧。据有些人说，秃头查理在很长一段时间支持他以后，终于不得不抛弃他，于是埃里金纳逃到了英国，那时在位的国王阿尔弗雷特，很好地接待了他，并让他担任牛津大学的校长。这意见是根据一位英国十三世纪编年史家威斯敏斯特的马修的一段话提出来的。在注明 883 年的这段话里这样写着：

“这一年一个思想深邃而有非凡辩才的人、苏格兰血统的大师约翰来到了英国。很久以前他就离开了他的祖国，到了高卢，在秃头查理的宫廷里受到查理盛大荣誉的接待，成为查理的酒友和伙伴……应这位国王的请求，他把雅典最高法院法官狄奥尼西的《等级制度》这本著作从希腊文译成拉丁文，还写了另一本他题名为 Περὶ Φύσεως Μερισμοῦ，即《论自然界的区分》的书，他说对于解决几乎不能解决的各种问题非常有用。在某些场合，我们应当原谅他，在那里他离开了拉丁人所遵循的道路，因为他的眼睛主要注视着希腊人。因此有些人认为他是异端。有个叫弗洛鲁斯的写文章攻击他；我们不知道他是什么人，他歪曲约翰的著作而谴责它们。的确在这本书里有许多东西如果我们不留心细看，就好像是反对天主教信仰的(他那时讲到罗马教皇尼古拉一世的那封信……)。由于这种侮辱，这个约翰离开了法国而来到英国，几年之后他被他的几个学生用匕首刺伤，在剧烈的痛苦中去世。在一段时间里，他在圣·劳伦斯大教堂里只有一个卑微的坟墓，可是一道天上的火光正

① 摩庚文集，第一卷，第 105 页；蒲莱，世界史，巴黎，第一卷，第 184 页。

好落到这块地方，被这样的征兆所鼓舞的修道士们把他移到了大教堂里，并崇敬地把他放到祭坛的左面。"①

一批反对意见起来攻击一个生活在他叙述的这件事发生后三个多世纪的编年史家的这段叙述。他似乎把约翰·斯各特跟另一个萨克逊血统的斯各特混同了。后者的确在884年前后被国王阿尔弗雷特从大陆召去，为的是把领导牛津大学的任务交托给他。这就是与阿尔弗雷特同时代的传记作家阿塞尔的记述，他还说，萨克逊人约翰在895年已成为埃特林盖的修道院院长后，在修道士的一次骚乱中被刺死，还说因为他是一个很强壮的人，他抵御了好长时间。然而895年时约翰·斯各特一定有八十岁了；因此他不可能是很强壮的了，也不可能对凶手抵抗了好长时间。因此他同时代的人所提供的细节是绝对无法应用到他身上的，关于他回到英国的这整个故事就变得很可疑了。反之，大多数法国学者争论说，他一直留在法国，而且还死在秃头查理以前，即877年之前。抛开我刚才指出的那些情况，他们的意见似乎已被罗马的图书馆管理员阿纳斯塔修斯约在876年写给国王查理的一封信所证实，他在信中对他谈到斯各特·埃里金纳时就像谈到一个已死的人似的。据我看来，同时代人的证据比威斯敏斯特的马修的证据更有权威性，我倾向于赞成这后一种意见。

不管这事究竟如何，埃里金纳使它持续或使它重新活跃起来的哲学运动随着他一起衰落下去了。他的历史差不多是最后的闪光，它表明亚历山大的新柏拉图主义在基督教内部的存在和活动。

---

① 摩庚文集，第一卷，第106页。

这两大知识界对手的一切企图，不论是作战的还是合并的企图，都随着他而结束了。从这个时代起，基督教神学变得同古代哲学越来越不相干，十世纪目击了中世纪神学的诞生，目击了那个将在其发展中单独而自由地产生出信仰和基督教教会的真正基督教神学的诞生。

然而斯各特·埃里金纳为自己保持了巨大的声誉，在十三世纪中我遇到一件事明确地证实了这一点。事情好像是这样，在这个时期，当阿尔比教派的大异端出现时，他的著作，尤其是他的《论自然界的区分》和他的狄奥尼西的译作，在法国南方很有名气，很受人重视；这种情况发展到如此程度，使得罗马教皇荷诺里乌斯下令叫人们在所有的图书馆里搜寻它们的手抄本并寄到罗马来以便就地焚毁。没有什么文献、没有任何报道把这事同埃里金纳本人的历史联系起来，而我也不能从九世纪到十三世纪追查这些著作和它们的影响的踪迹；虽然这件事是孤立的，但依然是可靠和稀奇的。

先生们，在一个今天已被遗忘的人的生活和著作上，我已经耽搁你们很久了。但一方面，把这坚毅和伟大的思想家回复到他原来的地位是公正的，他作为一种现象出现在他的世纪的中间；另一方面，我想给你们指出这种现象没有什么奇怪，而在哲学方面也像在立法方面，古代社会方面、希腊—罗马社会方面也一样，并没有像人们惯常认为的那样已完全地和急遽地消灭。我要在这里结束我对八世纪到十世纪的法兰克—高卢的知识界的描述了；而在我们下一讲也是最后一讲里，我将力图总结我在这一年里给你们提出的全部事实，并迅速地探索在我们现在一直在考察的最初两批人的时期法国文明的进程。

第三十讲

这课程的一般梗概——问题的范围和多样性——文明史，它的价值——它是一切部门史的结果——民族生活的统一性和多样性——法国文明的三个主要因素，希腊—罗马的古代，基督教，日耳曼人——1. 罗马因素，从五世纪到十世纪——从社会观点看——从知识观点看——2. 基督教因素，从五世纪到十世纪——从社会观点看——从知识观点看——3. 日耳曼人因素，从五世纪到十世纪——从社会观点看——从知识观点看——两个主要事实显示出这个时代的特性：1. 罗马社会及其影响的或多或少明显的但到处真实的延长——2. 近代文明的各种不同因素的混乱而不明确的酝酿——结论

先生们，我们已到结束这课程的时候了。我今天想把它整个儿回顾一下，特别注意那些我认为由它产生的、并在这长时期里成为我们文明的特点的那些主要的、占优势的事情。

我在开始时曾描述了高卢在日耳曼入侵前、在四世纪末和五世纪初在罗马人管理下的景象：我们研究了它的世俗社会和宗教社会的社会状况和知识界的状况。[①]

让你们这样了解了罗马的高卢之后，我把你们转移到莱茵河

① 本书第一卷，第二至六讲。

的那一边;我把你们的目光引导到也是入侵前的、还处在其制度和风尚的婴幼时期的日耳曼去。[①]

日耳曼人侵入了高卢后,我们考察了罗马社会和蛮族社会这种最初的接触所产生的是怎样的结果,不论是立即的、或是可能的结果;我把你们的注意力吸引到他们的突然的、猛烈的冲突上去。[②]

我们探索了两个社会从六世纪到八世纪中叶渐进的混合。在世俗社会方面,我们看到蛮族法律产生了而罗马法律长期存在着:我努力向你们阐明了近代立法的这种最初的萌芽的性质(我认为一般都误解了它)。[③] 我们从那里转到了宗教社会;并从其双重因素方面,即教士和修道士,世俗教士和正规教士方面考察了它,我们叙述了它同世俗社会的关系以及它本身的内部组织。[④]

这就是我们在社会状况史中从六世纪到八世纪的进展情况:但我们也得考察这同一时期法兰克高卢的知识界的状况;我们已在世俗文学和教会文学里探索了它;还力图弄明白它们截然不同的性质和它们相互的影响。[⑤]

这样我们便到达了突出地表明了八世纪中叶的巨大危机,即墨洛温王朝的衰亡和加洛林王朝诸王的登基;我企图说明这革命的特性并确定它的真正的原因。[⑥]

---

① 本书第一卷,第七讲。
② 本书第一卷,第八讲。
③ 本书第一卷,第九至十一讲。
④ 本书第一卷,第十二至十五讲。
⑤ 本书第二卷,第十六至十八讲。
⑥ 本书第二卷,第十九讲。

加洛林王朝的革命一经理解，我们就特别专心研究查理曼统治时期；我在其严格意义上的大事件中、在其法律中、在其对思想界的行动中考察它。我尤其希望很好区分他试图做的和他确实完成的，随着他一起消失的和在他身后还留存的。[1]

查理曼死后，他那广大帝国的迅速解体使我们吃惊；我们力图理解这件事，想很好地了解那个现象的进程及其原因；我们一方面从其大事件中，另一方面从其法律中探究它；我们深入研究了这个从查理曼的死到于格·卡佩的登基，导致了封建制度的政治革命和立法革命。[2]

继八世纪中叶到十世纪末的世俗社会史之后，我们要研究的是这同一时期的宗教社会史，亦即高卢—法兰克教会史，首先就其本身，亦即就其国民生活来考察它，其次在外部就它跟世界教会的管理机构即罗马教廷的关系来考察它。[3]

最后，始终忠实于关于文明这一基本概念，始终牢记从其关于社会和关于人类灵魂的这两个方面来考察它，从八到十世纪的法兰克高卢的知识界状况是我们的研究的最后课题。我们看到了古代哲学的断气，看到了教会神学的兴起；我们相当精确地测定了那些有助于人类思想的现代发展的世俗人士和教会人士。[4]

先生们，这便是我们逐步跟着走过来的广大的历程；这便是在我们眼皮底下通过的形形色色的五花八门的事物。

---

① 本书第二卷，第二十至二十三讲。

② 本书第二卷，第二十四至二十五讲。

③ 本书，第二卷，第二十六至二十七讲。

④ 本书，第二卷，第二十八至二十九讲。

当然，我引导你们进入这个如此辽阔的领域，使你们这样不断地改变对事物的观点，并不是随心所欲的或是出于纯粹的幻想。我们研究工作的性质严格地要求这样做；文明的历史只有付出这种代价才能取得。

先生们，这种历史是件新的工作，仅仅是刚绘出草图。有关它的念头，人们最早在十八世纪就已想出来，但我们看到它开始真正实行则是在我们自己的时代，即在我们的自己的眼皮底下。然而今天人们研究的不仅是这种历史，不仅研究事实，而且也研究它们前后事件的关系及其原因；哲学家和学者们同样在这个领域里工作。但直到今天，我们可以说历史的研究，不论是哲学史的或学术史的研究，都是偏于一个方面的、有局限性的；人们写出了政治的、立法的、宗教的、文学的历史；作出了精深的研究，在有关法律、风俗、科学、文学、艺术、人类活动的一切工作的命运和发展上提出了卓见；但他们并没有把它们总起来看，没有在它们的密切而丰富的统一中一眼加以考虑。即使人们企图抓住一般的结果，即使人们希望对人类天性的发展形成一个完整的思想，那这座大厦也完全是在一种偏见的基础上建立起来的。《论一般的历史》和《论法的精神》都是关于文明史的光辉的论著；但谁看不出波舒哀几乎把自己的研究局限于宗教的信仰，而孟德斯鸠则局限于政治的制度？这两个伟大的天才就这样限制了自己的眼界。对次于他们的人，我们又将怎么说呢？显然，学术史或哲学史，直到今天实际上从来不是一般的；它从来没有在同一个时候就一个人进行活动的全部经历研究过一个人。然而只有在这种条件下文明史才是可能的；它是一切历史的一个概要；它需要它们全部用作资料，因为它叙述

的事是所有其他的事的摘要。种类无疑是无限的;可是先生们,不要以为统一性因此就破坏了。一个民族的生活中有统一性,人类生活中有统一性,正像一个人的生活中有统一性一样;但实际上,一个个人的命运和活动的一切情况都有助于他的性格的形成,而性格只有一个,因此一个民族的统一性和历史也必须以它的整个存在的一切形形色色的情况作为它的基础。

因此,先生们,我们普遍地浏览一下五世纪到十世纪法兰克高卢的政治史、教会史、立法史、哲学史和文学史是完全必要的,是我们课题的性质所使然的。如果我们已取得了一些精确而积极的成果的话,我们应归功于这个方法。你们可能已经看到,特别是由于我们不断地把世俗社会和宗教社会放在并列的地位,我们已经得到了那么多的启发,如果我们把它们分开来研究,那么这两者都将是不可理解的。

先生们,现在让我们努力很好地来认识这些成果,我相当有把握地认为我们已取得这些成果。让我们尽力来确定五世纪高卢文明的出发点和它在十世纪末所达到的一点。

你们知道,一般的现代文明和特殊的法国文明的基本的、主要的因素有三:罗马世界、基督教世界和日耳曼世界;古代、基督教和原始风尚。我们来看看,从五世纪到十世纪这三个因素经历了什么变化,在这最后一个时期里它们变成了什么,而在那个时期的文明里它们留下了什么。

I. 我从罗马这个因素开始;我愿根据一个社会的和知识的观点稍稍回顾一下罗马世界给法国提供了什么东西,我们一定会发现它在十世纪在社会和在精神上留下了些什么。

根据第一个观点，就是说，从五到十世纪罗马对高卢—法兰克社会的影响，我们研究的结果是，罗马社会在解体时遗留给未来的是三大事实的残余：1. 独一无二的中央权力、帝国、绝对的王权；2. 帝国的行政管理，由中央权力的代表控制各个行省；3. 市政制度，罗马和陆续形成罗马帝国的大多数国家的原始的生活方式。

在五世纪和十世纪之间，这三个事实经受了什么样的变迁？

1. 说到唯一的和最高的中央权力，你们知道，它是在入侵中消亡的：最初几个蛮族国王试图恢复它并为他们自己的利益而行使这个权力，但他们都失败了：帝国的专制政权对他们粗笨的手来说是个太复杂的工具。在墨洛温王朝垮台时，查理曼试图恢复它和利用它：他的企图获得了暂时的成功；中央权力又出现了。但查理曼之后，也像第一次入侵后一样，它被打得粉碎并在混乱中消失了。可以肯定地说，没有什么东西比于格·卡佩的王权更不像帝国的权力了。然而有一些对它的回忆留存在人们的思想里：帝国留下了深刻的痕迹。皇帝、堂堂至尊、陛下等名称仍有某种效能，令人回想起某种统治方式；这些现在仅仅是一些字眼，然而是些还有力量的、当机会来到时还足以造成事实的字眼。这就是罗马世界的第一个遗产约在十世纪末显示出来的情况。

2. 帝国的行政管理经历了几乎同样的兴衰的变迁；蛮族的首领们想利用它，但没有得到较好的成就。这种把国家分为不同部分的管理方式是太复杂、太精密了；它需要太多人员的协作和太发达的智慧；帝国的行政机器在它的新主子手里很快就被搞乱了（如果我可以这样说的话）。查理曼企图使它恢复秩序和运转起来；这是中央权力复活的必然结果；而由于同样的缘故，查理曼重建起来

的省的行政机构也随着查理曼的中央权力一起垮台了。然而在新帝国完全解体后，当封建制度占了优势，当封地的领主接替了君主的原来的代表时，在人民和封地所有者本身的思想上仍留着一些对他们的来源的回忆。这种我曾细心向你们指出过的来源是双重性的；封地，一方面产生于采邑或是君主或其他首领所让与的土地，另一方面产生于公爵、伯爵、子爵、百人长等，也就是由君主赋予地方行政任务的官员们的官职或任命。因此，这第二种来源并没有完全从记忆中被抹去；人们模糊地记得那些现在成了或者几乎成了君主的领主，从前是一个更大的君主的代表；他们曾代表一个总的、高级的权力；他们那时并不是主权的所有者，而只是代表他人的行政官员、管理人员，他们掌握的一部分主权很可能是从那个已被人们忘掉的唯一而遥远的主子那里篡夺来的。这种渗透在我们的历史过程中的、且一向成为法学家和其他公法作家的心爱的理论的观念，显然是古代罗马行政管理的一种残余物，是在那个广阔和精巧的等级制度的废墟上残存的一个反响。这就是人们在十世纪终了时依然能看出的一切；但有一种强有力的生命的萌芽隐藏在这种回忆里。

3. 罗马遗赠给近代世界的第三件事物是市政制度。你们知道，十世纪末城市是怎么样的一个情况，它们已陷入了怎样的人口减少、怎样的衰落和穷困的境地。虽然如此，但罗马在内部管理方面，仍存留着许多来源于罗马的东西，尤其在南部的高卢；那里仍有古罗马元老院、执政官、两头政治中的执政者和其他古代市政的行政官员的一些影子。罗马法支配着世俗生活的行为、赠与、遗嘱、契约等。已被剥夺了他们的政治重要性的市政官员们可以说

已变成了某种简单的公证人，他们登记世俗的契约并保存它们的记录。一种具有不同的原则和性质的新的市政制度，即中世纪的公社制度即将在罗马自治市的废墟上建立起来；但它还刚刚开始渐露端倪；一般地说，在十世纪时，我们能看出的拥有截然不同的城市管理制度是罗马。

现在让我们从知识的观点来看看希腊罗马的古风还留存些什么，十世纪的思想还留下些什么。我不能在这里细述；我不想按照神学原则和那时的舆论来探索，因为这些东西是跟罗马的哲学和舆论联系着的；我只想就其最一般的特点来描绘古代社会遗赠给我们的知识遗产的特性和它在十世纪终了时的情况。

一件重要的、而且我认为很少被人注意的事首先打动了我：那便是思想自由的原则，一切哲学的原则(理性是这种原则本身的出发点和指导)基本上是这样一种思想，它是古代事物的女儿，同时也是近代社会从希腊和罗马拿来的一种思想。十分明显，我们取得它既不是从基督教也不是从日耳曼，因为它并不包含在我们文明的任何一种因素里。相反地，它倒是在希腊—罗马的文明里强有力地占着统治地位：它的真正的根源就在那里；古代遗留给近代社会的最宝贵的遗产就在那里。这遗产从来不曾完全被丢弃而毫无价值，因为你们已经看到，作为哲学的母亲的这个概念，即理性根据自己而行动的权利这个概念鼓舞着斯各特·埃里金纳的著作和生活，而思想自由的原则在九世纪时仍然很占优势，虽然还有权威的原则。

罗马文明传给我们的第二个智力遗产是一批美好的古代著作。不管一般的愚昧，不管语言的传讹，古代的文学在才智之士看

来始终是学习、仿效、赞赏的可敬的对象和美的典型。你们知道,从十四世纪到十六世纪,这种思想的影响是非常巨大的;它从来没有完全消失,在八世纪、九世纪和十世纪,我们每一步都遇到它。

这种哲学思想和古典思想,思想自由的原则和美好事物的典型,先生们,是罗马传给近代社会的礼物,它在十世纪末的知识界中仍然残存着。

II. 我现在转到基督教这因素;我要弄明白,它在这个时期的情况如何和它产生了什么结果。

你们已经领会五世纪到十世纪基督教社会的变化;你们已经在它的诞生中看到一切组织形式、一切随后出现的制度的根源和典型。在那里你们已经辨认出了民主的、贵族的和君主制的原则;你们已看到世俗社会一会儿和教会社会联合,一会儿又被排斥在一切权力分配之外:总之,宗教的社会组织的一切结合都已呈现在你们的眼前。在我们已研究的那个时期,贵族制度占着优势;主教团很快成为占统治地位的和几乎是唯一的权力。到十世纪末罗马教廷的地位已高过了主教团,君主制原则超越了贵族制原则;因此,从社会的观点看,那时教会的状况归结为这样两个事实:教会在国家中的优势和罗马教廷在教会中的优势。这些便是在这个时期可以把它看做是已经确立了的结果。

从智力的观点看,要了解基督教因素那时已给近代文明提供了什么东西,那是更困难和更为重要的。现在请容许我回溯到更早的一个时期,并比较一下古代所发生的事和基督教社会所发生的事。

宗教界和世俗界,人类思想和人类社会,它们在古代人中是平

行地发展而不是一同发展的，相互之间并非没有密切的交往，但没有施加即时的和直接的影响。我自己来说明一下。不说哲学的最初那段时期，拿它最辉煌的时期来说，柏拉图、亚里士多德和大多数哲学家，不论是古希腊的，或是较后的希腊—罗马的古代的，他们都有充分的思想自由或者差不多那样。国家、国家政策不干涉他们的工作、束缚他们、对他们作这样那样的指导。他们也不怎么关心政治，对于生活于其中的社会也很少产生直接和决定性的影响：他们无疑地起着那种间接的、遥远的影响，这种影响是属于被投入人类中来的一切伟大的人类思想的；但古代哲学家们很少企图对关于外界事物的思想，对关于社会的纯粹知识起作用或直接的影响；他们基本上不是改革家；他们既不想管个人的私人行为，也不想管一般社会。总而言之，古代智力发展的主要性质是思想的自由和它对实践的不感兴趣；这是一种基本上合乎理性的和科学的发展。随着基督教在罗马世界取得胜利，智力发展的性质改变了：原来是哲学的变成了宗教；哲学越来越走向衰弱；宗教篡夺了悟性；思想的形式变成主要是宗教的。从此以后它企图对人们的事情有更多的权力；在宗教里，思想的目的基本上是实际的；它渴望支配个人，常常甚至是支配社会。诚然，宗教界与世俗界仍然是分开的；对国家的管理并不直接和完全交给神职人员；它的世俗社会和教会社会是各自独立地发展的。然而宗教界对世俗界的渗透比古代深入得多；至于思想的自由和它的纯粹科学的活动在希腊和罗马是智力发展的主要的性质；它的实际的活动和对权力的要求是各基督教国家中智力发展的显著的特点。

从此造成了另一种同样重要的变化。随着人类的思想在宗教

形式下企图对人类的行为和国家的命运有更多的权力，人类就丧失了它的自由。从前在古代人那里有着公开的和自由的竞争，而现在智力的社会是有组织的和被统治的；从前有种种哲学的学派，现在只有一个教会。思想以它的独立为代价买到了绝对的统治权；它已不再在各方面并按它的简单的冲动发展自己；但它对人类和社会有力地和直接地起着作用。

先生们，这件事是重大的；它对近代欧洲的历史起了决定性的影响，这种影响是如些深刻，以致直到今天，还存在着并在我们周围发挥作用。宗教的形式已不再在人们的思想中保持独占性的统治地位，科学的、理性的发展已重新开始；但是发生了什么事呢？哲学家们是否想、是否愿意像古代哲学家们那样来讨论纯粹的知识？不：人类理性今天渴望按照它自己的概念来控制和改造社会，按照一般的原则来安排外部世界；就是说，已再次变成哲学思想的思想已保持着它在宗教形式下具有的要求。的确，由于具有这种巨大的区别，它想把思想的自由跟它的力量结合起来，甚至当它试着去占领社会、统治社会，把权力放到智力的手里时，它也不希望智力被组织起来或屈服于各种礼仪和一个合法的统治权之下。我们发现，近代文明伟大而独创的特性在于曾在古代大放异彩的智力自由与在基督教社会中卓然出现的智能两者的联合。毫无疑问，在基督教在宗教界和世俗界的关系以及思想和外部世界的关系上实现的革命的内部，这个新的革命取得了它的起源和它的第一个支点。

在我们现在谈到的那个时期，即在十世纪末，作为第一次革命的特征的双重事实，我指的是人们智力自由的放弃和社会权力的

增长，已经结束。从十世纪开始，你们看到宗教社会妄图管理世俗社会，即宣称思想有权支配世界，同时你们看到思想隶属于规则，即隶属于教会的统治权，并按照某种法规被组织起来。这便是知识界从五世纪到十世纪所遭受的沧桑变化的两个最重大的结果，基督教因素投入近代文明的两个主要的事实。

III. 我们现在要谈到这个文明的第三个原始的因素，日耳曼人世界或蛮族社会。让我们看看，近代社会在十世纪时已从其中得到了什么。

当我们考察入侵前日耳曼人的情况时，有两件事、两种社会组织形式特别使我们留下深刻的印象：

1. 由所有家族的业主族长组成的部族，它通过一个议会来管理自己，一切审判工作和公共事务都由自由人在议会里通过共同商议来执行和处理，毫无疑问，在这样一种社会关系和风俗的状况里这是一种极不完善的、不稳定的制度。但人们可以从中隐约看到一些主要的原始的基础。

2. 在部族旁边，我们遇到了战斗队，这是这样一个社会，在那里，每个个人可以很自由地过日子，可以按自己的爱好选择它或抛弃它，那边的社会原则不是自由人的平等和共同讨论，而是一个首领对服侍他和靠他生活的伙伴们的保护制，即贵族的和军事的隶属关系；这些词不符合于必然由一队蛮人组成的那个概念，但说明了即将从中产生的那个社会组织的制度。

这是德国在最早的时期提供给新生的近代社会的两个原则，或不如说两个原则的萌芽。自由人共同商议的原则在罗马社会里已不再存在，除非在市政制度内部；是日耳曼人把它重新引入政界

来的。含有很大一部分自由的贵族保护制原则对罗马社会来说也同样是格格不入的。我们社会组织的这两种因素都是来源于日耳曼的。

从五世纪到十世纪,它们都经受了重大的变化。这一时期终了时,大会议或通过共同讨论的发言权的管理方式已经消失;事实上几乎没有留下什么古代的 mâls、三月广场、五月广场或日耳曼的古代审判大会了。然而关于国民大会、自由人集合起来一起讨论和处理他们的事务的权利的回忆却作为一种原始的传统和一种可能重来的事情留存在人们的头脑里。这对古代日耳曼大会议也像对帝国的最高权力一样,无论这一个或另一个都不再存在了;通过自由讨论的发言权和通过绝对的权力这两种统治方式都同样衰落了,但没有绝对地死亡。它们是埋在大片废墟底下的胚芽,但可能有一天会重新出现并结出丰硕的果实。事实上这些便是实际上发生的事。

关于首领对其同伴们的保护制,则大片领地的获得和领地的生活已大大改变了古代日耳曼人的这种关系。我们再也找不到曾在流浪的战斗队里盛行的那种自由了。有些人已接受了封地并在那里定居;另有一些人仍继续在他们首领的身旁,住在他家里,在他家吃饭。首领已变得无法比拟的强大。这个小社会里已引进了许多不平等和固定性。然而,虽然贵族政治的原则和随着它而来的甚至组成它的不平等已有很大的发展,但它们并没有破坏首领与其伙伴之间的一切古老的关系。不平等并没有引起奴役;而那个从其中产生出来的社会,即我们今后将更详细地加以研究的封建社会,至少对于其中的一部分人,即领地所有者来说,是建立在

权利和自由的原则上的。

在十世纪里,按社会的观点,日耳曼的因素那时对新生的近代文明,一方面提供关于国民大会、关于自由人共同管理自己的权利的回忆;另一方面提供某些被植人完全贵族政治组织内部的关于权利和自由的某些思想、某些感情。

从精神的观点看,虽然一些著名的作者强烈地坚持近代欧洲从日耳曼人那里取得的东西,他们的主张我觉得暧昧而过于概括;他们对时代和地方都不加区别,而我认为在西欧,特别在法国,对个人独立的强烈的感情是古代日耳曼遗留给我们的最重要的、我还乐于说,唯一伟大的精神遗产。

十世纪时有一种日耳曼的民族文学,它包括歌曲和民间传说,它们在德国的文学史上占有很高的地位,对德国的风俗习惯发挥了巨大的影响。但这些传说和一切原始的日耳曼文学对法国的智力发展所起的作用却是十分有限而非常短暂的;所以我没有对你们多加谈论,虽然这种文学确实充满着独创性和趣味。

先生们,这些就是十世纪时近代文明的三大因素的情况;这些就是罗马古风、基督教和蛮族风尚在我们土地上所产生的社会的和精神的变化。

如果我没有弄错的话,从这里产生了两个一般的事实、两个需要揭示的巨大结果。

德·萨维尼先生的一本论述罗马帝国覆亡后的《罗马法的历史》的著作改变了科学的面貌;他证明了罗马法并没有消亡;虽然曾作过几次大的修改,但毫无疑义,它从五世纪传到十五世纪,并始终成为西方立法的一个重要部分。

如果我没有搞错的话，我在这一年的课程里已讲给你们听的那些事实就概括了这一结果。因此，我认为不仅像萨维尼先生已证明的那样，在市政制度和民法方面，而且也在政治秩序方面，在哲学、文学和社会生活、智力生活的所有方面，罗马文明流传的时间比帝国存在的时间远为久远；我们到处都可以看出它的痕迹；任何深渊都不能把罗马和近代世界分隔开来；这条线索在任何地方都未被打断；我们到处都能认出从罗马社会到我们社会的转折点；总而言之，古代文明在近代文明中所起的作用比一般认为的更大和持续得更长久。

从我们的论述中同样地产生出了第二个结果，它说明了我们所论述的那个时期的特色。在五世纪到十世纪这整个时期里，我们任何地方都不能停顿一下；不论在社会里或是在知识界，我们都不能找到任何一种已固定的、能牢牢地、一般地、正常地控制社会或思想的制度和事实。我们已经看到的一般的事实是一种不断的、普遍的波动，一种经常的不确定和变化的状况。因此从五世纪到十世纪，近代文明的三大因素，即罗马因素、基督教因素和日耳曼因素的发酵和混合的工作一直都在进行；只有到了十世纪末，发酵才停止，混合工作才差不多完成，新秩序和真正的近代社会的发展才开始。

因此我们刚刚结束的这段历史正是它开始从孕育到创立的历史。一切事物都是从混乱中产生出来的；近代社会也是其中之一。我们这一年学习的东西就是混乱，这是法国的摇篮：我们今后将学习的是法国本身。只是从十世纪末开始，名副其实的社会存在可以说是形成了和存在着；我们可以就其自身的和外部的发展来研

究它。这个发展第一次称得上法国文明这个名称:到目前为止,我们已讲了高卢人的、罗马人的、法兰克人的、高卢—罗马的和高卢—法兰克人的文明;我们曾不得不融合一些外来名称来比较公正地刻画出一个没有统一性和确定性的社会的特性。先生们,当我们再次投入我们这项工作时,我们就要谈到法国文明了:我们将从那个时期开始;但问题将不再是关于高卢人、法兰克人和罗马人,而是关于法国人、关于我们自己的了。